净慧 主编

《法音》文库

戒学讲座

释圣严 原著

中国佛教协会出版

《法音》文库·

戒学讲座

中国佛教协会出版

责任编辑 宽忍
封面设计 海洋

PDG

《法音》文库

戒 学 讲 座

释圣严原著 释净慧选编

中国佛教协会出版

《法音》文库

戒 学 讲 座

释圣严原著　释净慧选编

中 国 佛 教 协 会 出 版
辛 集 市 印 刷 厂 印 刷
《 法 音 》发 行 组 订 阅
（北京阜内大街 25 号）
中国佛教协会流通处流通
全国各名山大寺流通处代销

1994 年 9 月第二次印刷　定价：三元五角

PDG

目 录

代 序 人间佛教与戒为师 （1）

第一讲 受戒、学戒与持戒 （7）

一、受戒 （7）

二、学戒 （8）

三、持戒 （10）

四、以戒为师 （11）

第二讲 三宝及归依 （11）

一、为何要归依三宝 （11）

二、什么是归依三宝 （13）

第三讲 五戒及其内容 （17）

一、什么是五戒 （17）

二、五戒的内容 （21）

三、五戒配三业十善 （31）

第四讲 八关戒斋及其内容 （32）

一、绪说 （32）

二、什么是八关戒斋 （33）

三、为何要受八关戒斋 (34)
四、八关戒斋的内容 (36)
第五讲　沙弥戒与沙弥的类别 (42)
一、何谓沙弥沙弥尼 (42)
二、沙弥十戒的内容 (43)
三、沙弥的等位与类别 (47)
第六讲　式叉摩尼的种种 (49)
一、什么叫做式叉摩尼 (49)
二、式叉摩尼的年龄 (51)
三、什么是式叉摩尼法 (52)
四、悔罪法 (53)
第七讲　比丘及比丘尼的起源 (54)
一、什么叫做比丘比丘尼 (54)
二、比丘比丘尼的出现 (55)
三、中国最早的比丘与比丘尼 (56)
第八讲　僧尼戒的由来及种类 (58)
一、戒律的由来 (58)
二、比丘及比丘尼的身份是怎么完成的 (61)
第九讲　比丘比丘尼戒的内容及其同异 (65)
一、止持与作持 (65)

二、比丘戒有多少 (66)
三、比丘戒与比丘尼戒的同异 (70)
第十讲 羯磨法与忏悔法 (75)
一、什么是羯磨法 (75)
二、羯磨法有几种 (76)
三、忏悔法 (78)
第十一讲 菩萨戒的内容与分别 (83)
一、何谓菩萨 (83)
二、何谓菩萨戒 (84)
三、菩萨戒的内容 (85)
四、菩萨戒的种类 (87)
五、菩萨戒的由来 (89)
第十二讲 菩萨戒的授受与条件 (93)
一、最早的菩萨戒法 (93)
二、求受菩萨戒的条件 (96)
三、菩萨戒的师资问题 (101)
第十三讲 受了菩萨戒之后 (104)
一、菩萨戒的持犯与得失 (104)
二、菩萨的悔过法 (106)
三、菩萨的说戒布萨 (109)

第十四讲　戒律的传承与弘扬　(110)

一、为什么要有戒律　(110)

二、戒律的传流　(112)

三、律部传来中国的历史　(115)

四、戒律在中国的弘扬　(116)

五、弘扬戒律的困难　(119)

六、培养学律的风气　(123)

后　记　(124)

代 序　　　　　　　　　　　　　**净 慧**

人间佛教与以戒为师

——学习太虚大师关于人间佛数思想的体会

关于人间佛教

释迦世尊降迹人间，生活、修道、成佛均在人间；说法度生，始自鹿苑，终于双林，均以人类众生为主要对象；所说法义，亦以人生现实为依据，以觉悟人群为中心。佛陀屡赞“人生难得，佛法难闻”。我们完全有理由这样认为：自从人间有了佛陀及佛陀的教法，佛教就是属于人间的；佛教的思想必须扎根于现实人生；离开人生的现实，佛教便失去了赖以存在的土壤和基础。

人类的优胜，在许多经论中受到赞扬。《立世阿毗昙论》云：

> 何故人道名摩冕沙（译为意）？此有八义：一聪明故，二为胜故，三意微细故，四正觉故，五智慧增上故，六能别虚实故，七圣道正器故，八聪慧业所生故。

《大毗婆沙论》认为人道优胜于天道。论云：

> 能寂静意故名人，以五趣中能寂静意无如人者。故契经说，人有三事胜于诸天：一勇猛，二忆念，三梵行。（见《法苑珠林》卷五）

唐代的一位著名长者裴休也说：

> 诸天正乐，修罗方瞋，鬼神沉幽囚之苦，畜生怀獝狱之悲，其能整心虑、趣菩提者，唯人道为能。（见所撰《圆觉经疏序》）

六祖慧能大师特别强调佛法不离世间法的道理，指出：

佛法在世间，不离世间觉。

离世觅菩提，恰如求兔角。

他的这首有名的偈语；非常深刻地揭示了佛法与世间的关系，高树人间佛教的法幢，豁清了笼罩于佛法的种种迷雾。由于以慧能为代表的禅宗的兴起，禅宗的祖师们把人间佛教思想具体化为“平常心是道”、“搬柴运水，俱是佛法”的农禅风规，极大地发展了大乘佛教积极利世的思想，从而把人心与道心、众生与佛融为一体，为人们趋向寂静清凉、圆满究竟的觉悟境界提出了更为直截了当的方法和途径。据此，我们清晰地看到：人间佛教思想具有重视人生和以人为中心两方面的意义，突出地体现了佛法济世利人的积极精神，是全部佛法的精髓之所在。

人间佛教思想的内容，从广义来说，一切佛法都属人间佛教的内容。但是，既然将人间佛教的思想单独提出来讨论，就有必要指出其重点，揭示其内涵。在这方面，太虚大师有许多论述可以作为我们今天理解、信受、实践人间佛教思想的方便。半个多世纪佛教发展的进程表明，太虚大师不愧是二十世纪中国佛教史上的一位杰出的思想家。他总结、继承了二千年来中国佛教各宗各派的思想，剖析了佛教在历史的积淀中形成的种种流弊，在东西方新旧文化急剧的冲击中，陶古铸今，架构了具有划时代意义的、以人生佛教为特征的太虚佛学思想体系。他的思想，是现代中国佛教宝贵的精神财富。他从佛教流行必须契理契机的原则出发，经过全面而深刻的研究，认为以人类的生活和谐、精神净化为宗旨的人间佛教或人生佛教的思想，最能契合现代人类的根机。他的这一深刻的理论概括，把握了中国佛教生存和发展的关键。

在这里，我想对人生佛教和人间佛教这两个概念作些解释。人生佛教与人间佛教这两种提法，在习惯的用法上没有本质上的

不同，都是指修学佛法必须从净化现实人生入手。但严格分析起来两者似乎各有侧重：人生佛教侧重在个体的净化，人间佛教侧重在群体的改善。本文在使用这两个概念时，系根据习惯上的用法处理的，即不作内容上严格的区分，二者都包含人生个体与群体的净化与改善。

太虚大师在《人生佛教之目的》一文中，把全部佛法的目的与效果分为四个层次，即人间改善，后世胜进，生死解脱，法界圆明。他说："是四重为全部佛法所包容之目的。然以言终极，惟法界圆明之佛果始为究竟，亦可谓此乃全部佛教之真正目的，前三层皆为达此目的之方便也。"他语重心长地指出："旧行之佛教，厌离现实人生之心切，每重求后世之胜进或无生之寂灭，……每与现实脱节，不能圆显佛法之功效。今倡人生佛教，旨在从现实人生为基础，改善之，净化之，以实践人乘行果，而圆解佛法真理，引发大菩提心，学修菩萨胜行，而隐摄天乘、二乘在菩萨中，直达法界圆明之极果。即人即菩萨而进至于成佛，是人生佛教之不共行果也。"他在另一篇文章中说："然今之所讲人生佛教，为对治向来偏重于如上二者（即后世胜进与生死解脱），故特重于人生改善而直接法界圆明。换言之，今之人生佛教，侧重于人生之改善，特出者即能依之发菩提心而趣于大乘之佛果。即于此上，消极的则对治佛法向来之流弊；积极的则依人生之改善而发菩提心，行菩萨道。此中自亦含摄后世胜进与生死解脱，第二第三亦融摄其中。故人生佛教云者，即为综合全部佛法而适应时机之佛教也。"（见《人生佛教开题》）

太虚大师在这里所讲的人生佛教，同我们今天所提倡的人间佛教,其含义是相同的,都是主张修学佛法者应该发扬佛教切合人生现实的积极进取精神，发菩提心，行菩萨道，积极投身改善世间、净化人生的善业，使佛教与世间打成一片。太虚大师说："佛教的本质，是平实切近而适合现实人生的，不可以中国流传

的习俗习惯来误解佛教是玄虚而渺茫的；于人类现实生活中了解实践，合理化，道德化，就是佛教。”这里所说的“合理化”与“道德化”，据他本人的解释是指合理的思想，道德的行为。他说：“若以合理的思想，道德的行为，推动整个人生向上进步、向上发达，就是菩萨，亦即一般所谓贤人君子；再向上进步到最高一层，就是佛，亦即一般所谓大圣人。”

人间佛教或人生佛教，其目的是要使人类的思想合于真理，行为合于道德。所以太虚大师进一步强调：“在人类生活中，做到一切思想行为渐渐合于真理，这就是了解了佛教，也就是实行了佛教。因为佛陀教人持戒修善，息灭烦恼，就在使人类的生活合理化。……学佛，并不一定要住寺庙、做和尚、敲木鱼，果能在社会中时时以佛法为轨范，日进于道德化的生活，就是学佛。”特别是在我们今天所处的社会条件下，大力提倡人间佛教，其意义尤为重要。一方面，佛教作为一种传统的信仰模式、传统的文化因素，不庸讳言，它的某些方面同现代人的根机、现代人的生活有一定的距离，因时制宜地作某种调节是完全必要的。另一方面，生活在现代的佛教徒应该在契理契机的原则下致力于弘法利生事业，使现代人信解佛法，实践佛法。这是一种现实。在这种现实面前，一些负有振衰起敝历史使命的佛门领袖，过去的如太虚大师等，现在的如赵朴初居士等，都以他们高度的智慧，从一大藏教、万千法门中抉择出人间佛教的积极进取思想，以适应现代人类的根机，给现代追求佛法、弘扬佛法的人点燃了一盏智慧的明灯。随着时轮的飞奔和文化观念的不断更新，人间佛教思想的内容将会越来越充实，它的生命力也将越来越强盛。

关于以戒为师

佛法的总纲是戒、定、慧三学，修学佛法的次第是持戒修定，开发智慧。从佛学思想体系的结构来说，人间佛教思想的含

义与要求是非常明确的。也就是说，人间佛教的总纲也是戒定慧三学。在这方面，太虚大师同样有许多非常剀切的言教。他说过：“戒定慧三学应先修习戒学为基本，所谓由戒生定，依定发慧。戒为定慧之基，定生后，戒即与之相应而成为定共戒；慧发后，戒即与慧相应而成为道共戒。戒能生定者，以戒具足后，理得心安，内心即常生欢喜安乐，由安而定，依定体验观察而发生智慧，则为无漏圣智。故佛法应从戒学之根本上修起。”（见《太虚大师全书》第16册第25页）

戒律的精神，一方面是防非止恶而远离身口意三业的过患；另一方面是修善利他而积聚功德。戒律的内容，有五戒、十戒、具足戒、菩萨戒的不同层次。如果根据菩萨自利利他的精神，从性质和作用两方面对戒律加以区分归类的话，则所有的戒法可以归并为三大类，即所谓三聚净戒。一、摄律仪戒，指受持五戒、八戒、十戒、具足戒等一切戒律，以摄护戒行和威仪；二、摄善法戒，以修十善等一切善法为戒；三、摄众生戒，又云饶益有情戒，以广修六度、四摄饶益一切众生为戒。《成唯识论》卷九云：“戒学有三：一律仪戒，谓正远离所应离法；二摄善法戒，谓正修证应修证法；三饶益有情戒，谓正利乐一切有情。”

由于戒律具有止恶生善两重意义，所以戒法分为止持、作持二门。止持门是指对于身口等的过非，制止而不作，就是守持戒法；如不当作而作了，就违反了戒法，此为“止持作犯”。作持门是指对于社会人群乃至一切有情有益之事，能积极去作，就是守持了戒法：如果当作而不作，也就违反了戒法，此为“作持止犯”。如约三聚净戒来分析，“止持作犯”是针对摄律仪戒的防非止恶而言的；“作持止犯”则是针对摄善法戒、饶益众戒的利人济世而言的。三聚净戒、止作二持的精神，正是实践人间佛教所应发扬的积极精神。

赵朴初居士在《中国佛教协会三十年》的报告中谈到人间佛

教时指出：“我们提倡人间佛教的思想，就要奉行五戒、十善以净化自己，广修四摄、六度以利益人群。”这段话对于怎样实践人间佛教，如何自利利他，作了严格的界说。“五戒”固然是戒，“六度”中戒居第二。由此可见，我们提倡人间佛教，不论是“净化自己”，还是“利益人群”，都必须以戒为基础，以戒为师。道理非常简单，如果没有戒律的约束，佛弟子的行为就没有准绳；没有戒律的轨范，僧团就不可能依律摄僧，和合共住；没有依戒修持的佛弟子，没有如法如律的僧团，佛教的生命就不存在了。《善见律》卷一云：“毗尼藏者，是佛法寿，毗尼藏住，佛法亦住。”《菩萨璎珞经》云：“一切众生，初入三宝海，以信为本；住在佛家，以戒为本”。佛陀的教诲清楚地告诉我们：戒律的存亡，实为佛教法身慧命之所系。那种以为提倡人间佛教思想可以不必重视对戒律的修学的看法，显然是对佛法的精神缺乏正确理解的一种表现。要纠正教内某些忽视戒律的倾向，就必须旗帜鲜明地宣传和实行人间佛教以戒为师的思想，这样才能使戒香普熏，正法久住。

戒学讲座

释圣严原著　释净慧选编

第一讲　受戒、学戒与持戒

一、受　戒

《华严经》说："戒为无上菩提本"。因此，佛教的根本精神，即在于戒律的尊严，即在于佛教弟子们对于戒律的尊重与遵守；所以，凡为佛子，不论在家出家，进佛门的第一件大事，便是受戒，否则，即使自称信佛学佛，也是不为佛教之所承认的。

因为佛子身份的不同，所以佛教的戒律也有各种区分：

甲、在家戒，共有四种：一、三归戒。二、五戒。三、八关戒斋。四、菩萨戒。

乙、出家戒，共有五种：一、沙弥及沙弥尼戒。二、式叉摩那戒。三、比丘戒。四、比丘尼戒。五、菩萨戒。

在这里，还有三点须要说明。

有人以为，三归不是戒，五戒以上才是戒。其实，三归也是戒。因为戒是禁止的意思，三归之后，也有三种禁止：

第一、归依佛，尽形寿不归依天魔外道。

第二、归依法，尽形寿不归依外道邪说。

第三、归依僧，尽形寿不归依外道徒众。

所以，归依三宝的本身，就含有一种戒的特质了。

其次，在家人的八关戒斋，即是出家沙弥及沙弥尼所受十戒的前九戒。由此关口通向出家之道，关闭生死之门，所以称为八关。另加过午不食，称之为斋，合起来，便是八关戒斋。

再说，菩萨戒，在中国的近世，通行《梵网戒本》，此一戒

本，可以通于四圣六凡（地狱道不能受戒，但也有人以为或可受戒）的一切众生，所以也不分在家的或出家的都是平等的。

不过，佛法虽讲平等，乃是讲性体上的平等——立足点上的平等，不是讲事相上没有老少，没有尊卑，没有前后的平等；佛说人皆可以成佛，因为人皆本具佛性，众生不是诸佛，因其佛性未显。故在佛教的戒律上，也是有等级和层次的，从三归五戒，级级增加，层层上升，以三归为基础，菩萨比丘为具足，受了三归戒的人，自然不能达到菩萨比丘戒的戒行，却没有一个菩萨比丘是不受三归戒的。以此可知，三归仅是引导入门的方便，菩萨比丘，才是进入佛门的最后身份。三世诸佛在人间成佛，也都是现的比丘相，因此，凡是受了三归戒的人，应该继续发心，求受五戒；受了五戒的人，应该再进一步，求受菩萨戒；受了在家菩萨戒的人如果发心出家，自是功德无量，倘若无法摆脱世缘，无法披剃出家者，也该受持八关戒斋，为生死的牢狱打开一条出离的道路，切不要以为信了佛，归依了三宝，就是佛子身份的“所作已办”了。

二、学　戒

受戒，固然不能没有受戒的仪式，或在师僧之前，发殷重恳切之心而感发戒体，纳受戒体；或在佛菩萨形像前，礼拜忏悔，见到好相，如见光见华，见佛菩萨前来摩顶，而得受戒。但是，受戒者，只是一个佛子身份及其阶段层次的开始，绝对不是其身份阶段的完成，所以在受戒之后，必须学戒。四宏誓愿的“法门无量誓愿学”，什么法门呢？无非是学佛所学，行佛所行，以期证佛所证。佛教的戒律，便是教人学佛所学，行佛所行，而至证佛所证的广大法门。也许有人不解，戒之为物，是在防非止恶，亦如社会的规约及国家的法律一样；戒是禁止，禁止佛子不得作恶，但是佛教的戒条有限，最少的只有三条，最多的比丘尼戒，也只

三百四十八条，哪里能够统摄一切法门呢？其实，佛教的戒律，禁止作恶，也禁止不作善。当作要作，称为作持，如果当作而不作，便是犯戒；不当作的不可作，称为止持，如果不当作而去作，便是犯戒。一般的人，对于佛戒的认识，只知有其消极一面的防非止恶，却未看到尚有积极一面的众善奉行。故《瑜伽菩萨戒本》中的四重四十三轻，一共四十七条，除了四条根本戒外，其余四十三条，竟可以三十二条摄入六度项下，十一条摄入四摄项下；也可以说，六度四摄，统摄了《瑜伽菩萨戒本》，前四重戒虽未分别摄入，但是轻戒皆由重戒的根本中开出；轻戒是重戒的分支，重戒是轻戒的根本。至于六度四摄，便是大乘菩萨的利他行善之门了；如再推广，六度涵盖万行，万行则可演化成为无量法门了。

五戒是佛戒之中最简单的项目，但也是一切佛戒的根本，故称五戒为根本戒。无论是八戒十戒，比丘比丘尼戒，乃至菩萨戒，无有一种戒，不是根据五戒引生的，也没有不将五戒列为重戒的。所以一切戒中，以五戒最重要，五戒学不好，一切戒都将无从着手，五戒持得清净，其他的戒，也就容易持了。

看起来，杀、盗、淫、妄、酒的五条戒，这是最普通最简单的事，但仔细研究了五戒的内容之后，便知道并不如一般人所见到的那么简单和轻松。弘一大师是近世的高僧，并以学律持律闻名，但他自验，他非但不够比丘的资格，也不够沙弥的资格，甚至还不够一个五戒满分的优婆塞的资格。我们试想，一位持律谨严的高僧，竟还不敢以满分的五戒净人自诩，降至一般而下的人们，谁还敢以五戒清净自居呢？在此，必须明白，弘一大师的自验，绝对不是因他破了根本大戒，而是说五戒的微细部分，无法顾得周全的意思。以此可见五戒的重要性及其严重性了，因为五戒是众戒的根本，众戒多由五戒开出，众戒稍有缺失，五戒即非绝对的清净了。这一点，希望受了戒的人，切实注意，不要心高

意狂，以为自己已是清净佛子了。但是，受戒而不学戒，那就不会知道戒律的严正和神圣。

三、持 戒

不过，受戒和学戒的目的，是在持戒。如果受而不学，那是懈怠愚痴；如果学而不持，那是说食数宝。如果所有的佛弟子，人人都能学戒持戒，犯戒的人，固然少了 对于犯戒者的妄加批评，乱施攻击，也不会有了。因为一个真正持戒的人，他是不希望自己犯戒的，如果他见他人犯戒，他只有向那个犯戒的人当面劝告，乃至殷勤三谏，经过三番谏劝，听者固善，假若不听，在此羯磨作法——僧团会议制度无法遵行的情形下，只好内心为他悲痛，否则的话，可在布萨诵戒之时，为之举罪，由大众秉公处断。绝不可以随见随说，见人便说，不分场合，不拘时间，也不管对方听者的身份。要不然，他说他人犯戒，如果说的是真话，他自己便犯了“说四众过”戒，如果所说不实，更加犯了“妄语戒”，如果被说者是出家人，他则犯了“毁谤三宝戒”；这三条戒，都是菩萨的重戒，无论在家出家，都是犯的波罗夷罪。所以一个持戒谨严的人，绝不会轻易说他人犯戒，如果常常爱说他人犯戒的人，他自己首先就是一个常常犯戒的人。

在这里，尚有一点，必须注意：前面说过，佛门的戒律是有层次阶段的，所以在身份上说，也有严格的区别。在羯磨法中的规定，佛子犯戒，如不自行发露（以其犯戒类别的轻重，或在一位、二位、三位清净比丘前发露忏悔，或在大众僧前发露忏悔），见他犯戒的人，应该劝他发露忏悔，要是三谏不听，便在大众羯磨之际，为之举罪，使得大众以会议方式来处罚他。但是举罪也有层次类别的限制：比丘可举七众过，比丘尼则除比丘可举六众过；出家众可举在家众之过，在家众不得举出家众之过。绝对不可随便举他人之罪过，这不是佛制袒护比丘，而是因为比丘可

以研究一切戒律，可以教诫一切人，余众则不能。比丘尼不得研究比丘戒，怎会知道比丘犯了什么戒？至于在家二众，不许听诵大戒，怎会明白大律的内容，而来指责出家人犯了什么戒？再说出家人有出家人的僧团规制，出家人犯戒，自有僧团的制裁，在家人岂得越阶犯上，而来冒渎举罪？同时，一个未通大律，未能对于大律的开、遮、持、犯，有其通体认识的在家人，即使举了出家人的罪，也是每举不中的，所以出家人如果犯戒，在家众不唯不得举罪，即或谏劝的资格，也是成问题的。

四、以戒为师

如果人人持戒，佛教必然兴盛。前面说到僧团的羯磨法，是对佛门弟子自清自检的最好办法。僧团的决议，即代表十方大众的决议，如果犯了重戒，僧团制裁之后，即等于接受了十方大众僧的制裁。凡是依照戒律，羯磨作法之后，即可得到十方大众僧的印可。佛灭度后，佛子以戒为师，戒为佛制，尊重戒律，即是尊重佛陀；凡为佛子，自皆尊重戒律。所以只要一犯根本大戒，势必舍戒还俗，这是佛制的根本精神，但愿我们能来恢复此一根本精神。唯有以戒为师，才能自己持戒，并也能够协助他人持戒与保护他人持戒。

第二讲　三宝及归依

一、为何要归依三宝

我们相信，凡是烧香拜佛的人，则未必受过三归依。虽然未

曾归依三宝，他们却依然自称是佛教的信徒，我们当然不必否认他们的信仰。

所以，有人主张：信佛只要心诚，何必一定要归依？这种观念，粗听似有道理，实则不合要求。按照佛教戒规的要求，如要信佛，应从归依三宝着手，归依三宝虽为进入佛门的第一步，但如不走第一步，岂能走出第二、第三步来？要走第二、第三步，必定先从第一步开始。佛弟子的等第，是以所受戒法的层次而定，归依三宝，是最先的基层；往上还有五戒、八戒、十戒、比丘比丘尼戒、菩萨戒，一切戒皆以归依三宝为根本。归依三宝既是入佛信佛的第一步，佛教不舍一切众生，故对请求归依者的尺度，放得特别宽：六道众生，除了地狱之中受苦太大太多者，无暇归依三宝外，其余的不论人、天、神、鬼、畜，只要发心归依，佛教无不接受。

还有人以为自己已有看经的能力，自己可以直接向佛经之中，探求成佛之道，所以不必归依，同样可以得到学佛的受用。这在理上说，似乎可以通融，但从事相的规制上说，那就错误了。佛经是由佛陀所说（也有是出于佛的弟子们所说），再由佛的出家弟子们结集成编，传之后世；如说只知佛经而忽略了说法的佛宝，以及流传法宝的僧宝，充其量，只是归依了法宝，这是忘恩的行为！佛教虽以法宝为主，解脱之道，皆由法宝流出，但是法宝之产生，必须佛宝与僧宝为之完成，所以三宝是不能分开的。

受归依，既是形式上的问题，更是心性上的问题。受归依时，不仅口中念着，身体拜着，心里还得想着。主要还是在于心的领受——纳受三归戒体，戒体须由先已受了归戒的人，师师相传，这是法统的一脉相承，在凡夫而言，不能无师自证，所以三归依，不得在佛菩萨前自誓自受。由此可知，求受三归依的庄严性和重要性了。

如说，不受三归依，便想成为一个正信的佛教徒，那是不可

能的事，如果只信佛法，而不礼僧宝，他根本先就违背了佛法。佛法之中，三宝不能分家，强予三宝分家，他便破坏了佛法。一个违背佛法而又破坏佛法的人，想能得到学佛的善果，那是永远不会有的事。否则，既然信奉三宝，何不归依三宝呢？

另有些人，尚未信佛，但对佛教颇有好感，他们却不愿意马上归依三宝，他们唯恐归依之后，会受到约束，或者认为归依之后会无法摆脱，所以他们对归依持观望的态度。但是，学佛必须从归依三宝着手，如果仅仅观望，终究是站在门外，想在门外多懂一些佛理，那是不切实际的。佛门不是牢笼，而是解脱大道，归依之后，如会受到约束，佛门也就不能称为解脱之道了。佛教固然希望人人归依三宝，并自归依开始，一直走向成佛之境；但假使由于根机的差别，不能接受佛法的胜义，不能如法遵行的话，归依之后，也许可自动去信其他宗教，或者不信任何宗教；尤其难得的，走出佛教之后，佛教的慈悲之门，永远开着，随时欢迎浪子的回头。

因此，我要奉劝世人，都来归依三宝，无论你已信了佛教，或者准备来信佛教，或者站在佛教的门外观望，乃至你已是一个其他宗教的信徒。不妨请你暂时放下你的成见或原有的信仰，试着来归依三宝，你必将因此而得到佛法的实益，同时也不会失去你的自由。一个人如果真正归依了三宝，除非有了魔障遮心，他是不会退出三宝之门的。

二、什么是归依三宝

归依两字，从字面上解释，归是回转，或是归投；依是依靠，或是信赖。凡回转依靠，或归投信赖的行为，都可称为归依，所以归依两字，并不是佛教之所专用。小孩子，归投向他母亲的怀抱，依靠母亲信赖母亲，所以能有安全之感，这一安全感的产生便是出于归依的力量。因此，凡是由于归投信赖而能产生

安全感的行为，均可称之为归依。

不过，讲到归依的真义，凡是不究竟不着实不可靠的信赖与信仰，均不得称为真正的归依。唯有归依佛教，才能使人渐渐地走上离苦得乐的究竟解脱之道。佛教的总体，便是佛法僧三宝。

实际上，归依的倾向，固应先由归依身外的三宝开始，归投三宝，依赖三宝的启发与指引，走向大涅槃城的大解脱道。但当走进了涅槃（解脱）之城，自身的当下，也就是理体的三宝了。一切众生皆有佛性，由于业障的迷惑，所以不见佛性，我们归依三宝的目的，正是在于寻求佛性的显现。我们本来与佛一样，本来就与三宝同在，只缘迷失本性，流浪生死道中，不知回家之路，所以名为众生！我们若能从即日开始，回归投向三宝的怀抱，实即浪子回头、就路归家而已。

什么叫做三宝？佛法僧何得称之为宝？这是很要紧的。一个人要想信佛，必须先来归依三宝，但在归依之前，又必须先要了解三宝的大意，否则，莫名其妙地归依，便不得称为真正的归依。三宝就是佛法僧，因为在佛法僧中，能够产生无量的功德，发挥无尽的妙用，并且取之不竭，用之不尽，无极无限，无边无际。世间以金银珠宝的价值高、功用大，所以称之为宝；佛法与僧的功德妙用，乃是通于世出世间的，所以更可称为宝了。由于三宝的化导，可以使人平安地在人间生活，更可使人在人间离苦得乐。所以三宝是宝，并且是超出于众宝之上的众宝之宝。

三宝的种类，古来有多种区分，从大体上说，不外由于事相和理体的不同。现且分为两大类：一、从事相上说，有住持三宝与化相三宝；二、从理体上说，有一体三宝与理体三宝。未解释三宝的种类之先，首先应该知道三宝的含意：佛是觉者，自觉、觉他、觉满；法是法则，有轨范使人理解与任持自性不失之能；僧是和合众，于事于理和合相处。

所谓住持三宝：（一）凡用玉琢、石刻、金铸、铜浇、泥

塑、木雕、油漆、墨画、绢绣、纸绘的佛像，便是佛宝；（二）凡是三藏经典，或古今大德的佛教著述；便是法宝；（三）凡是剃头染衣的比丘比丘尼，便是僧宝。因为佛陀入灭之后的佛教，端靠这一类的三宝为之延续佛法的慧命，保持佛教的精神，传播佛教的教义，所以称为住持三宝。

所谓化相三宝：（一）释迦牟尼在印度成道而至入灭的阶段中，释迦便是佛宝；（二）佛陀当时向弟子们所说的种种教示，如四圣谛、八正道、十二因缘等等的道理，便是法宝；（三）当时随佛出家的凡圣弟子，便是僧宝。这是唯有佛陀住世应化之际才有的相状，所以称为化相三宝。

所谓一体三宝：即是佛法僧三宝之中，各各皆具三宝的功德：（一）佛有觉照之能，所以是佛宝；佛能说法，于法自在，故有轨持之能，所以是法宝；佛无违诤之过，所以是僧宝。（二）法的本体，具有能生诸佛之性，所以是佛宝；法的本身，具有轨持的功能，所以是法宝；法法平等，互不相妨，所以是僧宝。（三）僧有观照之智，为佛宝；僧有轨持之用，是法宝；僧为和合之体，是僧宝。

所谓理体三宝：是说一切众生，各各本具之三宝，这有两类：（一）从修证上说，凡夫皆以“惑、业、苦”而流转生死，若能翻迷成悟，惑即成为般若，业即成为解脱，苦即成为法身；般若为佛宝，解脱为法宝，法身为僧宝；（二）从理体（真如）上说，能观之理为佛宝，所观之事为法宝，事理一如为僧宝。

其实，三宝虽分四类，只有两种性质，不出理事的两面。事相的三宝，是现实的，所以也是比较易懂的。理体的三宝，是抽象的，所以不太容易懂得，除非已经开悟，已经证得了自性真如，否则总是感到陌生的，但此却是我们的究竟归依处。为使读者更易了解起见，抄录一段印顺法师对此的解释，以供参考：

论到真实的皈依处，是三宝的真实功德，这在古来，又

有好多分别，现在略说二类。一、佛的无漏功德是佛宝，依声闻来说，是五分法身，依大乘说，是无上（四智）菩提所摄的一切无漏功德。正法或涅槃是法宝，有学无学的无漏功德是僧宝，依声闻乘说，即是四双八辈的无漏功德。二、大乘教所说：究竟圆满所显的最清净法界（摄得体相业用），是佛宝。少分显现清净法界的，是僧宝。遍十法界而不增不减，无二无别的法界（或名真如、实相等），是法宝。平常所说的一体三宝，理体三宝，常住三宝，都不过此一意义的不同解说。（见印顺法师撰《成佛之道》第21页）

我们看了这段文字，如果没有一点佛学的基础，还是不懂的；不过我们终究还是凡夫，能够理解理体三宝的，当然很好，如果不能理解，那么只信事相的三宝，信到某一阶段之后，理体三宝也就自然显现了，正像我们尚未到过太空旅行之前，对于太空的景象，任便太空人如何作详细的报告，我们听了，总是隔膜，乃至失真的，唯有亲到太空旅行一番，才能明明白白。所以，我们凡夫能信仰住持三宝，已经够了。但是，我们应该明白：没有住持三宝，无以显现理体三宝，没有理体三宝，住持三宝也无从安立；住持三宝是理体三宝的大用，理体三宝是住持三宝的全体。信仰佛教，应从信仰住持三宝开始，信仰住持三宝的目的，乃在追求理体三宝的显现（发明）。今有在家的佛弟子，自己未证理体三宝，便以只信理体三宝为理由，而不敬住持三宝的，那是本末倒置，求升反堕的行为！

我们凡夫所能见到的，只有事相的三宝，事相中的化相三宝，只在佛陀住世时才有，佛灭之后，仅有住持三宝。然在三宝之中，虽以佛为最尊最贵，法为最高最胜，却以僧的地位最重最要。佛陀入灭之后，佛教的道场要由僧宝来住持，佛教的经典要由僧宝来保存，佛教的文化要由僧宝来传播，佛教的信徒要由僧宝来接引。因此，佛陀在世时，佛教以佛为轴心，佛灭后，佛教

则以僧宝为重心，所以今世而言信仰佛教，应以僧宝为归依；恭敬三宝，也应以僧宝为着眼。僧人之中，固有龙蛇混杂，我们归依，不妨择善而从，但于恭敬供养之心，则应一律平等。佛经中说，虽是破戒比丘仍足为人天之师，所以不得分别高低，更不得妄加批评。

至于归依三宝，前面说过，乃是信佛学佛的根基，但在踏上根基，走进佛门之后，并不能抛弃了根基，而是由此根基之上，逐渐升高，逐渐扩大。级级升高，层层扩大，三归依，便是此一道业建筑的磐石，所以，归依三宝的种类，共有五等：

一、翻邪三归——最初进入佛门。二、五戒三归——信佛之后加受五戒。三、八戒三归——六斋日受持八关戒斋。四、十戒三归——沙弥、沙弥尼受十戒。五、具足戒三归——比丘比丘尼禀受大戒。

因为，凡是受戒，必有三归。最初入佛，固须三归；加受五戒、八戒、十戒，皆以三归为得戒而纳受戒体。式叉摩那戒，比丘、比丘尼戒，虽以羯磨法受戒，但在受戒之中，没有不行三归依的。另有受大乘菩萨戒者，在忏悔与发愿之前，也必先受三归。因此，虽说三归不是戒，却是一切戒之根本（其实三归之中含有戒义）。

三归依不但是一切戒的根本，也是佛教徒日常修持的根本，寺院中的朝暮课诵，皆有三归，一切佛事的终结，也都应以三归为宗本。故在南传佛教地区，他们把三归看得特别重要，以唱三归作为行持，也以唱三归为人祝愿。

第三讲　五戒及其内容

一、什么是五戒

凡是一个有组织有理想的团体，有其组成的人员，也必有其

组织的规章；组织的健全与否，但看其规章的内容而定。此一组织是否有其卓越的成绩表现，也由其规章中所含的理想而定。一切的社会组织，都是依其理想而制定规章，再由规章产生力量。不过规章的能否产生力量，尚视其组成人员的能否一致对其规章的拥护与遵守。

但是世界上的任何公约，任何规章，不会永久存在，也不会永久不变的。唯有宗教徒的戒律，是例外的。戒律的性质，虽然也跟一切社会组织的规章公约或守则相似，不过，一个宗教的能否相传不衰，而且愈传愈广，也要看其戒律的内容而定了。人类有历史以来不知已有过多少宗教，到目前为止，世所公认的宗教，却寥寥可数。因为戒律的功用，不唯防止信徒的腐化，更要能够增进人类大众乃至一切众生的幸福，否则的话，便会受到自然的淘汰！

本来，戒律两字是中国字，戒律两字的意义，也是各有所指，戒是有所不为，律是有所当为；戒是不能如此，律是应当如此；戒是各人的持守，律是团体的活动。所以在梵文中，戒叫做尸罗（Sila），律叫做毗奈耶（Vinaya），不过，有时也可将戒律二义通用的，故也不必硬把戒律二字的定义分割开来。

现在我们所要讲的是戒字。

戒字的含义，《说文解字》说是“警也”，是警觉的意思，不能做、做不得的事，就不要去做，就是戒，故也实是一种道德标准的限制。比如通常说的戒赌、戒烟、戒酒等等，便是一种约束的行为。

我们既已知道戒不是佛教专有的东西，其他的宗教，同样各有各的戒规或诫命。不过佛教的戒与其他宗教的戒是不尽相同的。

但是，我们应当明白一个原则，凡为有益于人类的任何高级宗教，它就不能违反人类的道德基准。因此所制的戒律，也不会相差太远，虽然佛教的戒律，由于层层的发挥，而超出一切宗教之上。

我们的五戒，是一切佛戒的基础，但是五戒的戒目，并没有什么稀奇突出之处。在印度的古代，各宗教都有五戒，而且都是大体相同的。即使基督教十诫的后五诫，也是如此，现在分别列举如下：

一、佛教的五戒：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。

二、摩奴法典的五戒：不杀生、不妄语、不偷盗、不非梵行（不淫）、不贪瞋。

三、包达夜那法典的五戒：不杀生、不妄语、不偷盗、忍耐、不贪。

四、钱多佉耶奥义书的五戒：苦行、慈善、正行、不杀生、实语。

五、耆那教的五戒：不杀生、不偷盗、不妄语、不淫、离欲。

六、瑜伽派的五戒：不杀生、不妄语、不偷盗、不邪淫、不贪。

七、基督教的后五诫：勿杀、勿盗、勿淫、勿妄证、勿贪他人之所有。

由上面的比较可以知道，佛教五戒的特色是不饮酒，其他各宗教没有戒酒的。因为佛教是重于智慧的，饮酒能使人昏迷沉醉（酒的害处，后面详说），所以不许饮酒。至于其他各宗教所标的贪欲贪瞋，那不是行为，而是心理现象，佛教的五戒之中，实已包摄无余（详于后面五戒摄十善）。

还有一点，中国古来，多有人主张儒释道三教同源之说，最早是见于后汉的《牟子理惑论》中，故将佛教的五戒，配于儒教的五常——仁、义、礼、智、信。

但是五戒与五常的配法，向来各有不同：

一、天台《仁王经疏》中是这样的：不杀生配仁、不偷盗配智、不邪淫配义、不饮酒配礼、不妄语配信。

二、《止观》卷六的配法又是两样的：不杀生配仁、不偷盗配义、不饮酒配礼、不妄语配智、不邪淫配信。

三、通常的配法是如此的：不杀生配仁，不偷盗配义，不邪淫配礼，不妄语配信，不饮酒配智。

但此以佛教五戒配合儒教五常的方法，只能说明人间的道德标准，有一相近相接的趋 势， 却不 能说是绝对贴切的。别的不说，光以不饮酒一戒而言，虽然含有礼与智的精神，但是儒教的礼与智，绝不等于佛教的不饮酒戒，因为实际上儒教并不戒酒。

一般的世戒，只有形式的遵守，并无戒体的纳受，所以也没有戒罪与性罪的分别。佛戒则不然，佛戒是由佛制，佛弟子的受戒须是师师相授，讲求戒体的传承与纳受，唯有受了戒的人，才能将戒传给他人，此一戒 体， 是 直接传自佛陀，受戒而纳受戒体，便是纳受佛的法身于自己的心性之中，以佛的法身接通人人本具的法身，以期引导各人自性是佛的发明或证悟。受了佛戒而再破戒，等于破了佛的法身，所以罪过很大，没有受戒，虽然作恶，不为破戒，作恶的本身虽然即是罪过，其罪过的程度，却没有受戒破戒之大而且重，此乃知法犯法，罪加一等——作恶的性罪(本来是罪)，加上破戒的戒罪。在佛法而言，破戒是破了佛(三世诸佛与自性是佛)的法身，所以戒罪的程度，远比性罪为大。

一般的世戒，只是教人戒除应戒的行为，并不能形成一套论理的体系，佛戒被列为佛教的三藏之一，与经藏论藏鼎足而立，并以专门谈戒的律藏为佛法住世的枢纽，所以有其整套的体系。比如将戒的构成，分为戒法、戒体、戒行、戒相的四大科目，如缺其一，便不能称为持戒。戒法是佛所制的法规；戒体是一线相承，师师相授的无表色法所熏的功德；戒行是由持戒所表的行为；戒相是持戒行为的差别现象。如果不能具备这四个条件（通称为四科），虽然不杀不盗乃至不饮酒，也只算是守的世戒而非佛戒，守持世戒的功德是有限的。

在此，也可顺便说明，信佛何必要受戒？

已在三归文中，说明了三归的重要性，信佛之有归依三宝，

等如学生入学的注册报名。但是，注册报名，并不等于上课求学；归依三宝之后的纳受佛戒，才是成佛之道的开始迈步。归依三宝，只是学佛成佛的准备工作而已。又因为学佛的过程是遥远的，发心学佛的程度也是有高下的，所以我们信佛而受佛戒者，也有好多层次。不过佛戒的层次虽多，均以五戒为基础，五戒虽是佛戒的最下层次，但如起楼而不先打基脚，起楼的企图，终究是梦想。所以有说："五戒法是三世诸佛之父，依五戒而出生十方三世一切诸佛。"

二、五戒的内容

佛陀制戒的目的，是希望佛弟子们如法持戒，如法持戒的作用是为增长功德，但此功德之来，均由悲心的陶养而起。看五戒的表面，是消极的不作恶，而无积极为善的作用；事实不然，如能稍加体察，便可明白，守持五戒，实也含有无限悲心。此谓悲心，可以解作同情心的扩大，这是推己及人而及于一切众生的同情心。因为不忍自己被人杀害，所以知道他人乃至一切众生，都有不忍被杀被害之心，故有不杀生戒；因为不忍自己的资生财物遭人偷盗，所以知道他人乃至一切众生，都有不忍被偷被盗之心，故有不偷盗戒。以下的三戒，亦可准知。因此，我们可以说，持戒的功德，固然由于信仰而来，也由于悲心的陶养而来，佛的功德最大无极，佛的悲心也是最大无极，那就是同体大悲了。

所以在佛典中，每称五戒为五大施，持五戒而能持到彻底，绝不仅止于止恶，当能做到行善。不杀生而要护生与救生，不偷盗而要行布施。其余三戒，亦可准知。不过五大施的本意，是在施予一切众生的无畏惧心，由于我持杀戒，不必怕我伤害；由于我持盗戒，不必怕我偷盗；由于我持邪淫戒，不必怕我淫污其亲

属；由我持妄语戒，不必怕我欺骗；由于我持饮酒戒，不必怕我因饮酒而疯狂。故称五戒为五大施。

在目前的人类世界，可以说人人都是生活于恐惧之中的，除了时时担心着第三次世界大战的爆发，我们在报纸上，也可天天看到人间悲剧的报导，那无非是为了金钱女人与酒的作祟，而演出了层出不穷的罪恶；那些罪恶的类别，又皆不出杀盗淫妄的范围。因此，人类安全，虽有法律的保障，法律只能制裁于事后，却不能防患于未然。要杀人的、要偷盗的、要奸淫的、要欺骗的，依然我行我素。生活于现世界中的人，谁也没有把握绝对不受杀盗淫妄等灾祸的威胁。正因如此，我们要提倡五戒的受持。如果多一人受持五戒，便为人类社会减少一分制造灾祸的威胁，人人受持五戒，我们的世界，便是人间的净土了。最要紧的，佛教的五戒，能够扩大同情心而至一切众生，受持了五戒，可施人类以无畏，也施一切众生以无畏，这是其他世戒所不及的。比如基督教的不杀，只是不杀人，而不戒杀人类之外的动物；中国儒家主张推仁及物，但却并不戒杀其他的生物。受持佛戒功德之大，也即在此，因为持一杀戒，便于一切众生份上得到不杀的功德。如果人皆受持五戒，不唯人类可以和乐相处，一切众生也可解除人为的灾祸了。

五戒是一切佛戒的基础，进入佛门之后的在家弟子，便应受持，所以通常称之为在家戒。

五戒虽仅五条，但其细则，非常繁复，如想求得五戒清净，即应加以研究。现在略述如下：

五戒的毁犯，皆有轻重之别，重罪不通忏悔，所以称为不可悔。轻罪可通悔又分两类，称为中可悔与下可悔。根据大乘菩萨戒，虽犯重罪，如能作取相忏，在佛前礼忏，得见好相，见光见华，见佛菩萨前来摩顶，罪即悔除。但是，忏悔除罪，只是除的犯戒罪，而不是性罪，比如犯戒杀人，戒罪应堕三途，如能取相

灭罪，即可不随三途：然而欠人一命仍须要偿，因缘成熟，必定还报，如果不入无余涅槃，即使证到阿罗汉果，仍得还他一命，乃至杀一虫蚁，性罪永远不灭！盗戒也是一样，不过盗戒的戒罪虽与杀戒一样，盗戒的性罪，只要偿清所盗之值，便可了结。

在五戒之中，杀、盗、邪淫、妄语的四戒，均有可悔与不可悔罪；饮酒一戒，虽犯均为可悔。五戒的前四戒，皆有戒罪与性罪，饮酒一戒，只有戒罪而无性罪。所以称前四戒为性戒，饮酒戒为遮戒。性戒是在佛法与世法中皆所不许者，佛不制戒，犯了杀、盗、邪淫、妄语（欺骗）行为的本性，就是罪恶；遮戒是佛陀制来为弟子们遮止防犯性戒于未然的，所以唯有受了佛教五戒的人不得犯。说到这里，也许有人怀疑：不受佛戒，做了坏事，只有一重性罪，受了佛戒，反而增加一重更大的戒罪，那又何必受戒？其实，受戒是为戒除恶业，难道说受戒之后，还准备造恶吗？即使真要造恶，也可随时舍戒，万一未及舍戒便造了恶业，虽将下堕三途，但也毕竟可以成佛，如果永不受戒，也将永无成佛的可能，下了种子，因缘成熟，必有收获。现将五戒的持犯，于以下各节分别叙明。

杀生戒

杀戒以杀人为重，杀旁生异类为轻。杀人以具足五个条件，成不可悔罪：

一、是人——所杀者是人，而非异类旁生。

二、人想——蓄意杀人，而非想杀异类旁生。

三、杀心——有心杀人，而非无意误杀或过失杀人。

四、兴方便——运用杀人的方法。

五、前人断命——被杀的人，断定已死。

杀人的方法，可以层出不穷，若加类别，不外自手杀、劝人自杀、教人杀人、派人杀人等等。杀人的后果，可以有三种：

（一）当时杀死，犯不可悔罪；（二）当时不死，以后因此

而死，亦犯不可悔罪；（三）当时不死，以后亦不因此而死，犯中可悔罪。所谓杀人，不限用刀用枪，凡是能够致人于死的种种手段，都称为杀人，都得负起杀人的罪责。

杀生的动机，不外四种，犯罪亦有差别：

一、为杀人而作方便者（如设陷阱、置毒药、放火、放水等等），人死，犯不可悔罪；非人（变化人）死，犯中可悔罪；畜生死，犯中可悔罪。

二、为杀非人而作方便者，非人死，犯中可悔罪；人死与畜生死，皆犯下可悔罪。

三、为杀畜生而作方便者，人死、非人死、畜生死，皆犯下可悔罪。

四、作不定方便——准备遇到什么就杀什么者，人死犯不可悔罪，非人死犯中可悔罪，畜生死犯下可悔罪。

以上所举四种杀生动机，皆以动机的对象边得罪，不以被杀的对象边得罪。比如杀人而误杀非人是中罪，误杀畜生，也是中罪，是从杀人的方便而得。无心杀非人与畜生，虽误杀，亦不得罪。如果作杀人方便，未达杀人目的，也未误杀非人与畜生，亦得中可悔罪。以此类推，作杀非人方便，作杀畜生方便，均犯下可悔罪。

有人写信问我：住宅内如有虫蚁，应当如何处置，打扫时，必定会伤杀一些，那样的伤杀，算不算是破了杀生戒？或者命仆役打扫，仆役于打扫时，伤杀了虫蚁，是否会构成教他杀生的罪责？或者归咎于虫蚁的业报所致？这实在是个大问题，为了维护人类自身的资生财物，不得不驱除虫蚁侵蚀，为了护持戒体的清净，又不得故意杀伤虫蚁。不过，有损于人的虫蚁，是必须驱除的，驱除之时，则不得存有伤杀之心，应该小心为之，如已尽到护生的最大可能，仍有误杀伤之者，应该自责于心，生悔意，发悲愿，愿其投生善类，愿其终将成佛，庶可免以杀生之罪。这在

律中是有根据的。十诵律卷十一，记载佛陀亲自为僧伽的床褥除虫；十诵律卷三十七，因为浴室之中，湿热生虫，佛说："应荡除令净"。但是，最要紧的工作，乃在不使于住宅之中生起虫蚁，经常保持干燥清洁，破损了的，立即修补，墙脚壁孔，要填平塞满，容易生虫的所在，在尚未生虫之先，予以消毒，防止生虫；如在生虫之后，为了持戒，便应小心驱除而不得使用药物来歼灭了。否则的话，杀一虫，得一下可悔罪，杀千万虫，即得千万下可悔罪！但要求得杀戒的绝对清净者，要到小乘初果以上哩！所谓"初果耕地，虫离四寸"，凡夫是办不到的！

在此，读者可能尚有一个疑问，即是守持杀戒，是否必须素食？依照五戒乃至比丘戒的律制，并无素食的要求。不食鱼肉，乃是大乘菩萨戒的规定，持五戒的不杀生，不得亲自杀生，不得劝他或教他杀生，故自不得屠杀鸡鸭鱼虾，如果买食已屠好的肉类，不在五戒的禁忌之列。当然，如能发心素食，那是更好了。素食是汉文系的大乘佛教的美德，素食乃是戒杀精神进一步的具体表现，故希望受了五戒的人，最好能够茹素，否则自亦无妨。

偷盗戒

盗戒如果详尽的介绍，乃是五戒之中最最繁复的一戒，我们在此，只能明其大要。

盗是偷盗，不与而取的行为，便称为偷盗。

盗戒的毁犯，也有轻重之别，具备六个条件，便成不可悔罪：

一、他物——他人的财物。

二、他物想——明知是他物而非自己之物。

三、盗心——起偷盗的念头，亦即存有偷盗的预谋在先。

四、兴方便取——假借种种方法，达成偷盗目的。

五、值五钱——所盗之物，价值五个钱。这是佛陀比照当时印度摩羯陀国的国法而制。国法偷盗五钱以上，即犯死罪，所以

佛也制定佛子偷盗五钱以上，亦成重罪不可悔。五钱究有多少价值，殊难衡定，唯据明末读体大师考核，相当于三分一厘二毫银子；又据藕益大师研究，则为八分银子。

六、离本处——将所盗的财物，带离原来的位置。但此中包括移动位置、变动形状、变更颜色等等，凡是以盗心使物主生起损失财物之想者，皆称离本处。

不论是自身不与而取，教人不与而取，或派遣他人为自己不与而取他人的财物，皆为偷盗；获得五钱以上的物者，即成不可悔罪。

如果物主不同意，不论用什么手段，骗取、窃取、强夺、霸占、吞没，凡具以上所列的六个条件者，皆成重罪不可悔。除了合理的利润（五戒优婆塞除了不得渔猎、沽酒、屠宰。贩毒、走私、卖淫、赌博等的恶律仪之外，可以贩卖，也可以耕作），不得谋取他人的财物。

一切税，不得偷漏，若漏税，值五钱成不可悔罪。其中包括各项国家法令所规定的税捐，乃至今日的邮件，在印刷物中夹带书信，或以印刷物达成传递书信的目的，或在平信之中附寄现款，皆算偷税，皆犯盗戒，满五钱，成不可悔罪。

弘一大师善于书法，向他求墨宝的人很多，有一次他的在家弟子寄他一卷宣纸，请他写字，但他写完所要写的字，尚有宣纸剩余，他不知如何处理，为了不犯不与而取，他便写信询问那位在家弟子。由此可以看出弘一大师持戒的谨严了。但是生活在今日的社会里能够不窃盗与走私，已算好人了，至于要绝不苟取分文的非份之财者，实在很难。所以，要想守持盗戒清净，并不容易，在十法界中，也唯有佛才是究竟持戒清净的人，到了小乘初果，始能永断故盗。

再说，盗戒的范围，也包括损坏他人的财物在内，这是所谓“损人不利己”的恶作剧，如果存心使他人蒙受财物的损失，不论

采用何种手段，只要造成损坏的事实，所损财物若值五钱，即得重罪不可悔。

依佛法，不得以任何理由，如饥饿、疾病、天灾人祸、孝养父母、供给妻儿等而行偷盗，若行偷盗，一律成罪。如有困难，可以求乞．受人布施者无罪。借而不还者犯盗罪。

邪淫戒

除了夫妇之间的男女关系，一切不受国家法律或社会道德所承认的男女关系，均称为邪淫。

《圆觉经》中说：“若诸世界，一切种性：卵生、胎生、湿生、化生，皆因淫欲而正性命。”可知众生的存在，皆由淫欲而来，若要凡夫众生，皆断淫欲，那是不可能的事；众生修证至三果阿那含位，始得永断淫欲；修禅定而入初禅以上，始能伏住淫欲：欲界众生，虽至第六天，仍在淫欲中。所以淫欲的烦恼，在人类世界是很难戒绝的。佛陀设教，固然盼望一切众生皆能离欲，但此终属不可能的事，所以巧设方便，在家弟子，允许有其正当的夫妻生活。

事实上，人间的安立，端在男女夫妻的和合，正常的夫妻生活，不会带来社会的悲剧；男女问题之为社会造成悲剧，都是由于不正当的男女关系而来，如果人人安于一夫一妻的家庭生活，便不会发生奸杀、情杀、强奸、诱奸、和奸以及破坏家庭等行为了。为了造成人间的和乐，佛陀为在家的男女信徒，制定了邪淫戒。

邪淫的范围，不唯不得与夫妇以外的男女发生暧昧关系，即使自己的夫妇，亦有限制：

佛菩萨的纪念日，每月的六斋日，不得行淫；父母的生日、亲属——父母、兄弟、姐妹等的死亡之日，不得行淫；月经期中、妊娠期中、产前产后，不得行淫；除了阴道，不得行淫；除了夜间的卧室中，不得行淫。最好还能做到：子女成年之时，即

行节欲、子女婚嫁之后，即行禁欲。

然在一切邪淫戒之中,以破净戒人的梵行者,罪过最重。所谓净戒人，是指受了比丘、比丘尼戒,式叉摩那、沙弥、沙弥尼戒，乃至受持八关戒斋于其斋日的佛弟子。破净戒亦称污梵行，但须是第一次破，若虽曾受戒，已先被他人破毁，再次与之行淫者，即不成破净戒罪，但为邪淫罪。若不受五戒而破他人净戒，虽未受佛戒，而没有犯戒罪，但其永不得求受一切佛戒，永被弃于佛法大海之边外，所以称破净戒者谓之边罪。

邪淫戒，本亦颇为繁琐，比如不得说粗恶淫欲语，以及种种防微杜渐的细节，在此不 能 详 尽 ，但愿各自摄心自重。一般而言，已婚的男女,既有夫妻的正常生活,守持邪淫戒是很容易的。

妄语戒

妄语,在佛教中说，分为三大类： 大 妄语、小妄语、方便妄语。最重要的是犯大妄语罪。大妄语具备五个条件，即成重罪不可悔：

一、所向是人——对人说大妄语。

二、是人想——认定对方是人，而不是非人或畜生。

三、有欺诳心——蓄意要使对方受欺骗。

四、说大妄语——自己未证圣果圣法，而说已证圣果圣法，乃至实未得四禅定，而说已得，实未见天来、龙 来 、 神 来、鬼来，而说见到天来龙来神来鬼来。

五、前人领解——对方能领解所说的内容，如对方是聋人、痴人、不解语人，及向非人、畜生等说大妄语，不犯重罪。

妄语的定义是不知言知，知言不知，不见言见，见言不见，不觉言觉，觉言不觉，不闻言闻，闻言不闻。

妄语的方法是自妄语、教人妄语、遣使妄语、书面妄语、现相妄语（现异惑众,表示已非凡夫的身行威仪，又如默认、暗示、点头、手势）等。

凡是存心骗人，不论利用何种方法，使得被骗的人领解之时，不管能否达到妄语的目的（如求名闻利养），即成妄语罪。

故意的互相标榜，甲说乙是圣人，乙也说甲是圣人，以期求得第三者的恭敬供养，而实则皆非圣人者，也算大妄语罪。如果不以大妄语骗人者，一切欺诳，皆属小妄语。若为救护众生，菩萨可作方便妄语，比如有醉汉要杀某人，实见某人而骗醉汉言未见某人者，无罪。

妄语之中，尚包括两舌、恶口、绮语，虽犯不失戒体，但犯可悔罪。两舌是挑拨离间，东家说西，西家说东；恶口是诽谤、攻讦、骂詈、讽刺、尖酸、刻薄语等；绮语是花言巧语、诲淫诲盗、情歌艳词、说笑搭讪、南天北地、言不及义等言语。受了五戒的人，皆应随时检点，否则动辄犯过，犹不自知。

在家的信士信女，最应注意的，乃在评论佛弟子尤其是出家人的操守问题。在家人不得说出家人的过恶，如其过恶属实，亦不可见人便说；如果缺乏由见、由闻、由疑而来的确实罪证，人云亦云，或捕风捉影地说某某人犯戒者，他自己便首先犯了无根（见、闻、疑，称为证罪的三根）谤人罪。谤得愈重，自己得罪也愈重。

饮酒戒

饮酒戒是佛戒的特胜，自五戒乃至大乘菩萨戒，无不戒酒；小乘的比丘，不戒肉食，但无有不戒酒的。这在中国，情形略有不同，有些吃长素的佛教徒，竟然并不戒酒，他们以为饮酒可以养生，他们抱着“饮不及乱”的观念，贪恋杯中之物，其实这是犯戒的行为。

酒的本身，并无罪恶，所以饮酒属于五戒之中唯一的遮戒。因为饮酒之后可能造成罪恶，为了遮止因饮酒而造成犯戒的罪恶，所以不许饮酒。饮酒虽不即是犯罪，酒却最能使人犯罪，三杯一下肚，由于酒精的刺激，使得神经系统兴奋、胆大、冲动、

盲目，失去了理智的控制，可以骂人、打人、杀人、强奸、放火……。

在大小乘经律论中，无不主张戒酒，同时还流传着这样的故事：在迦叶波佛时，有一个五戒信士，一向持戒清净，有一天从外回家，口渴非常，见有一碗水色的酒，放在 桌 上， 他以为是水，一口喝下了肚，谁知酒性发作时，他 便 连续 地犯 戒了——见到邻家的鸡，走进他的屋，他便偷了杀了煮熟了吃了；邻居的太太不见了鸡，便来问他，他见邻居太太长得很美， 竟 予 强 奸了；事后把他扭上公堂，他又吱唔其词，不肯招认。他由于误喝一碗酒，连续犯了五条戒，酒的罪恶，可谓大矣！

另有佛陀时代，有一位名叫沙伽陀的阿罗汉，他的神力，能够降伏毒龙，后于乞食时误受信徒以水色之酒供养，喝下肚去，竟在归途中醉倒了。佛陀见了，便问弟子们说："沙伽陀先能降伏毒龙，现在还能折伏一只癞蛤蟆否？"

什么叫做酒？《四分律》中说："酒者，木酒（果汁酒）、粳米酒、馀米酒、大麦酒、馀有酒法作酒者是。"

如何算是犯饮酒戒？《四分律》中说："酒 色 、酒香、酒味，不应饮；或有酒，非酒色、酒香、酒味，不应饮"。《十诵律》中说："饮酢酒、甜酒，若曲、若糟，一切能醉人者，咽咽波逸提。若但作酒色，无酒香酒味，不能醉人， 饮 者 无犯。"《律摄》中说："若酒变成醋， 不 醉 人，无犯"。但是《四分律》中说："不犯者，以酒为药，以酒涂疮。"然此必须是医生的处方，不得自作主张，假名以酒为药，而享饮酒之乐。否则便是咽咽犯可悔罪。（波逸提，译为"堕罪"。）

饮酒的罪报很可怕，《四分律》中说有十过，第十过是"身坏命终，堕三恶道"。

不过，必须具足三个条件，始成可悔罪。

一、是酒——能醉人的饮料。

二、酒想——明知是能醉人的饮料。

三、入口——不得一滴沾唇，入口则一咽，犯一可悔罪。

从五戒的持犯上说，饮酒一戒是最容易持的，但要永不犯饮酒戒，须到四果阿罗汉的圣位，才可办到。

三、五戒配三业十善

五戒的内容，讲到这里，大致已经略备。另有通常都将五戒十善分别解释，故亦有将十善称为十戒的，但在佛戒之中，并未把十善列为戒品。如说受十戒，一定是指的沙弥十戒，沙弥十戒的内容与十善是不尽相同的。实则十善是可以包含在五戒之中的，所以五戒十善，通常是被连在一起的。修五戒十善，同得人天果报，十善实即五戒的分化，离开五戒，并不别有十善，这在经典中，有着很多的根据。

十善的内容是：不杀生、不偷盗、不邪行（亦称邪淫但此邪行之中，包括一切五欲之境的放逸之处，皆属邪行）、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、离贪欲、离瞋恚、离邪见。以类别而言，十善分属身、语、意的三业，故亦称为十善业；持修十善之行，乃为生于善道之行，所以谓之十善业道。

前面讲妄语戒时，标明妄语一戒含摄不两舌、不恶口、不绮语的三善，可知五戒实即概括了十善的身语二业的七支善戒，至于意业所属的离贪欲、瞋恚、邪见三支，如果不假身语二业的表现，便不成其为善恶的造作。事实上，意业的三支，乃是分由身语七支所摄受，意业支配身语二业，身语二业表现意业，意业不能不假身语二业而有所造作；身语二业，若无意业为其造作恶业的主宰，所造恶业，亦不会成为重罪，甚至根本无罪。所以，若谈五戒，即已具足十善，若成十善的反面而为十恶，便是五戒的反面而为五不戒。

第四讲　八关戒斋及其内容

绪 说

已经讲了三归与五戒，现在继续再讲八戒。

学佛之道，乃是逐段前进的，也是层层向上的，归依三宝，只是信佛学佛的初初入门，五戒十善，才是实践学佛之道的真正开始。本来，在律典之中的佛陀时代，凡受三归的，也必连带着接受五戒：所以三归五戒，从其根本要求上说是分不开的，后人之只受三归不受五戒者，只是一种接引众生的权宜之计而已。

受了三归五戒，只要能够如法奉行，绝对可保不堕三途——畜生、饿鬼、地狱。五戒的功德，可以保住人生，乃至可以上生天道为天人。

但是，佛法的最终目的，是在教人了生死，三归五戒之使众生不堕三途，也只是了生死的一种权宜之计，首先使之不往下堕，扎稳了脚根之后，再使之更上一层，而走上了生死的门径。八关戒斋，便是这一了生死的门径。当然，八关戒斋，仅是此一了生脱死之路的起点，只是一扇大门，只是一条路径，进了门，上了路，还有更高更上的境界在等着我们哩！所以经中都说，持八关戒斋是众生种的出世正因，而非出世之果。因为持五戒清净者生天，持八戒清净者，虽也是生天，但是，五戒生天，仅止于天，而不一定能够了生脱死。八戒生天，虽生于天，终究必将得到了生脱死的涅槃之果。这是五戒生天与八戒生天的不同之处。

二、什么是八关戒斋

戒，在佛教，从大体上分，共有两类别：一是渐次戒，一是顿立戒。

所谓渐次戒，是指在家的三归五戒，出家的沙弥沙弥尼戒，比丘比丘尼戒。不受三归五戒，不能受沙弥沙弥尼的十戒；不受沙弥沙弥尼的十戒，不得受比丘比丘尼戒；沙弥尼进入比丘尼的过程中，尚有式叉摩那的六法，因其须要逐次上升，级级增加，故称渐次戒。在家二众，加上出家的五众，共为七众佛弟子，均以渐次而得名份序次。

所谓顿立戒，是指八戒与《梵网》、《璎珞》之菩萨戒，这两种戒是在七众戒之外的别解脱戒（梵语波罗提木叉），此戒与彼戒，虽然同为佛戒，但是不受三归五戒，同样可以直接受持八戒与菩萨戒（《瑜伽菩萨戒》则仍为渐次戒）。

那么，我们现在所讲的八戒，既非七众的渐次戒之一，为何要把它放在五戒之后来讲呢？因为八戒之中包括了五戒的大部，又摄入了沙弥十戒的大部，为了理解上的方便，所以把它放在五戒之后，沙弥戒之前。

八关戒斋的内容是这样的：一、不杀生；二、不偷盗；三、不非梵行（不淫）；四、不妄语；五、不饮酒；六、不著香花鬘，不香油涂身；不歌舞倡伎，不故往观听；七、不坐卧高广大床；八、不非时食。

我们看来，就可知道，此八戒中，除了六七八的三条戒，其余五条戒，则与五戒相同，不过五戒中的“不邪淫”，在此改为“不淫”了。

其实，这八条戒，就是沙弥十戒的前九条，除了未将第十条的“不执持生像金银宝物”列入之外，则与沙弥戒完全一样，只

是把沙弥戒的六七两条，在此合为第六戒的一条了。所以，也有人将此八戒依沙弥戒分列为九条的，因为最后一条的“非时食”戒，不是戒而是斋，不非时食称为斋，过中午不食称为持斋（持斋不等于吃素），过了中午而食，称为“非时食”。八关戒斋，也就以此持斋为体为主为本为要，故而前面八条称为戒，后面一条称为斋。斋的意义是“清净”，从事相上说，过中午而食者，即为杂乱不净，所以三世诸佛，皆是过中午不食的；从根本上说，身口意的三业清净，便名为斋。

不过，八关戒斋与沙弥十戒的最大区别，是在仅于六斋日的一日一夜受持，不象沙弥戒是须要终身受持的。正因沙弥终身受十戒，故其最高可证阿罗汉果。但是佛陀慈悲，因为世上尽管有很多人希望信佛学佛，而期走出生死之道，然由各各不同的差别因缘，使得许多的人皆无法走出这一生死之道，有的为了他们本身的职业，使其无法自由决定自己所向往的生活方式；有的为了社会的牵制；有的为了家庭的责任；有的为了妻子儿女的纠缠等等。所以，希望走上出世之道的人很多，能够走上出世之道的人很少。因此，开出一个方便法门，使那些向往出世生活而无法达到目的的人，也有机会来过过出世的生活，种植出世的善根。八关戒斋，就是此一广大的方便法门，八关戒斋，既然是沙弥十戒的前九条，故也相近于沙弥十戒的分日受持了。出世的生活，是以沙弥的生活为基础为开始，分日受持沙弥十戒的前九戒，也就相近于出世生活的分日受持了。八关戒斋是一日一夜受持，多受一次即多一次的收益，通常是以阴历每月的初八、十四、十五、二十三及月底最后两天，通称为六斋日，在此六天之中，天天受固然好，如因环境的限制，仅受五天乃至一天，也是好的。

三、为何要受八关戒斋

为何要受八关戒斋？大概的意思，前面已经说过，是为种植

出世的善根，受持八关戒斋，虽仅一日一夜，终究必因此一功德而将得到涅槃之果！

那末，为何八关戒斋具有如此的功德呢？

这一点，我们应注意到，八关戒斋的重心，是在设法关闭众生的生死之门。八关戒斋的作用，是在由此关卡而走出众生的生死之门。生死的主要关键，端在淫欲与饮食的二大祸源，儒家说："食、色，性也"——众生之成为众生的根本原因。依佛法的观点说：饮食为生死的增上助缘，淫欲为生死的根本原因，一切众生，皆由不断淫欲，所以不离生死；一切众生，皆因贪淫欲之乐，所以既然助成了后代子孙的生死，自身也被生死之索所束缚缠裹！众生之有淫欲，乃是与生俱来，淫欲之形成两性的交接，则又必在饱暖之后，饱暖属于衣食，食比衣更重要，有食无衣，可以饱也可以暖，有衣无食，终必饥饿而死。所以淫为生死根本，食为生死助缘，若能超越于淫欲与饮食之外，必已了生脱死——三界之中，虽至无色界的非想非非想处天，已无淫念，但仍不离识食，故仍不出生死。为了超越生死，所以戒淫，为了抑制淫欲，所以持斋。出世的生活，端从戒淫与持斋做起，饮食虽为生死的助缘，淫欲却由饮食的满足而起，正因如此，持斋虽非戒，却是戒之体了。

也许读者要怀疑：八关戒斋的内容，明明有八条或九条，为何只说淫戒与持斋才是八关戒斋的重心呢？

这要知道，八关戒斋的前五戒，除了将第三条戒的"不邪淫"改为"不淫"，其余则与五戒一样，可见其重点在于戒淫，故与五戒不同；至于第六条"不著香花鬘，不香油涂身，不歌舞倡伎，不故往观听"；以及第七条"不坐卧高广大床"，目的也是为了间接的戒淫。著花、涂油、搽香、唱歌、跳舞、弹琴、杂伎、坐宝座、卧大床，不论自己做也好，去看他人做也好，对于修道的人来说，总是不相宜的，这些都是放纵导欲的媒介，都会

使人想到淫欲上去乃至做到淫欲上去的东西，故其仍属戒淫的范围。至于第八条持斋，不用再解释了。

正因为八关戒斋，是重在淫欲与饮食的戒除与节制，所以持了八关戒斋，就是种植了出世之因的功德。在家俗人而想种植出世之因的功德者，就该受持八关戒斋，不论你已受了三归也好，受了五戒也好，受了菩萨戒也好，都可以也应该再来受持八关戒斋的，因为八关戒斋与三归、五戒、菩萨戒的受持，并无冲突。这是一日一夜受，今日受了，到明日天明，就可不再受此戒斋的限制，如果下次要受，必须重新再受，这实在是非常方便而功德很大的波罗提木叉，不象五戒是终身受持，菩萨戒是尽未来际时受持。

四、八关戒斋的内容

八关戒斋的内容，前面已经大略地介绍过了，现在再来稍加解释。

一至五戒，除第三淫戒之外，完全与五戒相同，我们不再解释。即使淫戒一条，前文也已提到："每月的六斋日，不得行淫"。不过，但持五戒而不持八关戒斋的人，虽说六斋日不得行淫，万一行了夫妇的正淫，也不算犯戒。受了梵网菩萨戒的人，应于每月的六斋日及每年的三个长斋月（正月、五月、九月）中，皆不得杀生、偷盗、淫欲、非时食等的行为，否则便跟持八关戒斋的人一样，成为犯戒罪！这在梵网戒中，称为"不敬好时戒"；五戒之人，不敬好时，虽非犯戒，总也不是好事，今在八戒之中，如果不敬好时，那就成为犯戒了，这是与五戒情形不同之处。同时，八戒的不淫，还有更进一层的要求，《佛说斋经》中说："一日一夜持心如真人（如来），无淫意，不念房室，修治梵行，不为邪欲，心不贪色，如清净戒，以一心习。"在此最要紧的，是要向佛陀看齐，虽仅一日一夜，也得希望做到

百岁比丘那样的梵行清净，身不犯淫行，口不说淫语，心不念淫意，在此一日一夜之中，完全要以出世离欲的身心来自期自处，凡是一念淫意现前，或者回忆过去的淫境，或者想像未来的淫乐，便算斋不清净。这一要求，比起菩萨戒的“不敬好时戒”，又要严格得多了。但是，菩萨应持六斋，故在《优婆塞戒经》中有“持六斋戒”的规定。

现在，我们从第六戒起，分条研讨如下：

第六条，不著香花鬘，不香油涂身，不歌舞倡伎，不故往观听。

因为八关戒斋是重在教人出离世间，重在种植出世之因，所以从事相上看，是属于自求解脱生死的小乘法门（不要轻视小乘，若无小乘行的基础，大乘行便无从落实。自己不能生死自主，先喊“我不入地狱，谁入地狱。”那是等同犯罪堕地狱，而非乘愿救地狱了；要知道，唯有自主的能力越强大，才可做到化度的范围越深广）。故也不要说：“为了接引众生，一生补处的菩萨也要用花鬘璎珞来作庄严。”要知道接引众生是一回事，求了生死又是一回事。

“著香花鬘”，是印度的美化装饰品，用香花结成花冠，缀成花圈，连成花串，或用金银宝物镶嵌连缀而成，戴在头上，挂在胸前，披在肩上，乃至垂吊佩饰于全身上下。如在今天来说，女人的项链、项圈、耳环、发夹、饰帽、别针、手镯、钻戒、指环等等，男人的手表、金戒、领带上的饰物等等，皆属香花鬘的同一性质，所以南传小乘比丘与沙弥，他们的手上是不带表的，原因即在于此。现在各地大乘比丘出国访问，接受欢迎，有用夏威夷式的花圈，敬献于项间佩挂者，乃是不合要求的事。在此不著香花鬘的含义之中，当也包括了不著华丽高贵与色彩鲜艳的衣服在内，这是不能不注意的。出家人著袈裟——坏色衣，是终身的事，在家人于持八关戒斋的六斋日，衣著自也应当力求朴素为

宜。这在佛陀时代，有一个例子：当时有一位非常有钱有地位的贵妇人，叫做毗舍佉母，有一次，她去拜见佛陀，直到走近祇园精舍的门口，才发觉她是盛装出来的，一身都是珠光宝气的花鬘璎珞，她觉得去见佛陀是不该如此的，但又不便再退回家去卸装，于是就将那些花鬘璎珞卸下来，随便向精舍里的树下一放，朴朴素素地去拜见佛陀。以此可见，弟子为了恭敬佛陀，所以不敢打扮得花枝招展去拜见，我们为了了生脱死而受八关戒斋，自是更不应该盛装艳抹了。

“香油涂身”，本来也是印度的习俗，印度地处热带，皮肤须要经常润滑，所以有钱的人，不论男女，都有涂油的习惯，有的人，每洗一次澡，便得涂一次油，故此“涂油”，也有清洁剂的成份在内；比丘比丘尼本不许涂油，但遇有病，佛也准许涂油，这在律中，常可见到，用油涂脚，更是平常的事。不过，俗人，尤其是有钱的人，均用上等的香油。过出家生活的人是不可用香料涂身的。今日市场上所卖的香水、香皂、香粉、香脂、香膏、香油等等，在受八关戒斋的日子，自也一律不得使用（如果比丘比丘尼用香料涂身，那是持戒不净的征象）。所以佛陀要求，在家弟子们于受了八关戒斋的日子里，要把这些全部放下。如说为了交际与应酬的理由而不能放下，那末你可在没有交际应酬的日子，再受八关戒斋，绝不可既然受了，又要去犯，受戒功德大，犯戒罪更大！所以泰国的在家人，如于六斋日（他们称为佛日），受八关戒斋，“那是一日一夜不回家的，夜间就和衣睡在佛殿的四边。”

对于香料的运用，律中也有指示：涂在佛殿里，涂在僧房里，或因住处房内有臭气，亦可燃烧各种好香来熏。如有患眼、患疮，医师处方，教用香料为药，并且非以香料涂抹不能治好者，也可以用。在今天，好象已极少有用香涂疮的实例了，故也没有开用的必要。

“歌舞倡伎”，是娱乐，以世间法来说，人之对于娱乐，是不能缺少的，人类自初民开始，便有简单的歌唱与舞蹈，因为娱乐是调剂人类生活的一种产物，所以娱乐之于世界各民族中，自古以来，均受重视。不过娱乐的范围很广，娱乐的效果，也有善与不善，所以今时的社会，要提倡正当的娱乐而取缔不正当的娱乐，娱乐之有益于人的身心者，为正为善，有害于人的身心者，为邪为恶。故如中国的古圣先贤，要“制礼作乐”，“礼者养也”，礼的目的，在培养中正和平的素质，是为了发扬人性，提高人格而设。“乐者乐也，乐则安，安则久。”乐的目的，是在陶冶和乐互助的性格，是为了上下和敬、长幼和顺、族里和亲而设。其实礼乐二者，相互为用，才能产生敬顺和乐的效果：有乐有礼，虽乐而不流于淫乱，有礼有乐，虽礼而不滞于呆板。因此，娱乐的价值，可以达成移风易俗的目的。

既然如此，我们佛教，怎么要教人“不歌舞倡伎”呢？其原因，是在响往出世，既已响往出世，哪还有闲情逸致来享受世间的娱乐呢？出世者的态度，决不可仍以顺世的心来衡量，否则也就不成其为出世者的态度了。既求出世，不可再以广度众生的理由来随顺世俗，若尚未证入圣果圣位，空言随顺世俗而广度众生者，那你随俗而流，顺流以去是真，广度众生，则决难做到！所以《瑜伽菩萨戒》中，菩萨为度众生，可开七支罪，虽犯戒而有功德；但又明文规定：“出家菩萨，为护声闻，圣所教诫，令不坏灭。”《摄大乘论》则说地上的菩萨，为度众生，可开十恶，虽犯十恶，仍多功德。《根本杂事》卷三八中说，佛陀为度乐神善爱健闼婆王，也去天上亲奏千弦玻璃箜篌。八关戒斋既是出世戒（本质与出家戒一样），我们既然不是地上的圣位菩萨，为了解脱生死，持斋之日，不作歌舞倡伎，不享声色娱乐，谁说不该？

当然，佛陀并不禁止在家弟子的歌舞倡伎，为了供养三宝，

俗人可以歌舞作为奉献，这在大小乘经典中，均有记载。唯其应以赞扬三宝的功德为先决条件，否则不得演奏于三宝之前（今人有以佛化电影、佛化歌曲、佛化戏剧来宏扬佛法者，自是不违佛制的，但是出家人决不可参与演出），如在寺院中由俗人演奏歌舞而属于赞扬三宝功德的，并且专为出家人演时，佛陀是准许看的，至于到以歌舞倡伎为营业的娱乐场所去看，佛陀则绝对的禁止。我以为这有几点理由：（1）娱乐场所的歌舞，好坏不等，以娱乐为商业的人，为了“票房价值”，迎合低级趣味的色情演出，乃是极平常的事；（2）娱乐场所的观众，男女混杂，贤愚不类；（3）出家人的生活，应以摄心闲静为职志，应以禅诵听教为要务；（4）出家人的服饰形貌与俗人殊异，易受俗人的注目，易招俗人的讥谤。有这四点理由，修道人是否应该进出于娱乐场所呢？受了八关戒斋的人，可能与第四点无关，与前三点则有着密切关系的。但我看到净海法师报道泰国的比丘生活，他们可以看电视，也可以听收音机中的歌唱，根据佛制要求，他们看的电视，应该是有关佛化的节目，他们所听收音机中的歌唱，也该是赞颂三宝的歌唱。泰国实情如何，我则不得而知。

关于“歌舞倡伎”的内容，《梵网经菩萨戒》第三十三轻垢戒说：“不得听吹具、鼓、角、琴、瑟、筝、笛、箜篌、歌叫、娱乐之声；不得樗蒲（赌钱）、围棋、波罗赛戏（象棋）、弹棋（汉宫人妆奁戏）、六博（既今双陆戏）、拍毬（球戏）、掷石、投壶（竞技用，如今之铅球、标枪、打靶等）、八道行城（西域以棋子分八路进退游戏）、爪镜（圆光法）、蓍草（易卜）、杨枝（樟柳神）、钵盂（搅水碗法）、髑髅（报耳法）而作卜筮。”（以上多分参照蕅益《梵网合注》括注）

蕅益大师在《沙弥十戒威仪录要注释》中又说：“唱曲吟诗，名之为歌；掉臂挪足，名之为舞；听箫、弹琴、双陆、围棋、掷骰、赌钱、医卜、星相、投壶、射箭、驰马、试剑，并名

倡伎。”从此可以明白，不歌舞倡伎的内容，是包括了一切歌舞技艺与杂耍的。

“不故往观听”，是说，只要不是存心蓄意去看去听，如果道经其前者，不为犯戒，但也不得因为偶而道经其前，便驻足观听，或随逐观听——这要注意了，争看街头巷间的热闹，也是不许可的。

第七条，不坐卧高广大床。

关于律中的“床”这样东西，中国人可能还不大明白，床在我们是专门用来睡觉的，但在西域，床的含义较广，睡觉用的叫做床，起居用来坐的也叫床，床的大小及高矮不等，有的高大得须要好多人来抬，有的卑小得可用一只手轻轻地移动。因此，有的床可以二人乃至数人坐卧两用，有的床是只能坐不能卧的。故在佛典中的床与座，往往通用或并用的，如说“身为床座遍大千”，这是说明愿心之大，载德之厚，能以一己而广度大千众生的意思。经中常说佛陀“敷座而坐”，但也有敷座而卧的，如《毗奈耶》卷四中说：“时世尊四叠襞忧多僧（七条衣）敷床（座）上，僧伽黎（大衣）着头前，右胁卧狮子座，累膝互屈伸脚……。”又如西藏达赖与班禅喇嘛的“坐床大典”，实也即是“升座大典”，所谓“金床”，也就是“宝座”。

明白了床的含义之后，我们可以解释高广大床了。

蕅益大师《十戒威仪录要》注释称：“床足高一尺六寸，坐时脚不挂空，过此量者，即名为高；但可容身转侧，过此即名为广。既高且广；即名为大。”这是根据《四分比丘戒》单随法八十四条而来。

唯有淡泊了物质的享受，才能提高精神领域，唯有简单了物质的生活，才能勇猛于道业的精进。既然响往出世的境界，自当放下感官的贪著了。资生的用品越好越美，我们就越是会被资生的用品所役所转，甚至爱护资生的用品要比爱护自己的道心更为

热切；资生的用品越高越贵，我们的心也就越是因了资生用品的高贵而现得高傲我慢起来，一有高傲我慢之心出现，道心也就走得无影无踪了。

再说，床上刻画雕漆，绫罗绸帐，绣枕锦被等等，都算是高贵，如果再加床身宽广高大，试问那对于一个修行的人是适合的吗？一个人睡在这样好而且大的床上，会有些什么样的心理反应，当亦可想而知了！

在家人，受了八关戒斋的日子，应该男女夫妇分床分房睡，如果家里只有双人床，没有单人小床，不妨特为自己购置一张单人小床，专备六斋日卧用。否则虽受戒斋，亦不得戒斋。出家五众，对于这条，尚有规定，在此不举。

第八条，不非时食。

前面已经说过，八关戒斋中的过午不食是非常重要的一条，而且是最主要的一条。在佛陀时代的印度，外道婆罗门，均持“不非时食”，佛在《舍利弗问经》中说：“诸婆罗门，不非时食，外道梵志，亦不邪食。”中后不吃东西，身心都很轻爽。杂想妄念也会减少。

第五讲　沙弥戒与沙弥的类别

一、何谓沙弥沙弥尼

佛教的出家人共有五种，本文只能先谈三种，那就是沙弥、沙弥尼、式叉摩尼。在律典中，通常称此三种为三小众。因为从大体上说，二十岁以前的出家男女，不得受比丘戒及比丘尼戒，虽然三小众的年龄，并不限止在二十岁以前。因此，一则是年岁

小，二则是戒的等级小，所以称为小众。

现在，我们先说沙弥的问题。沙弥戒与沙弥尼戒是相同的十条，沙弥与沙弥尼所不同的是随大众而学的威仪；沙弥要随学比丘律仪，沙弥尼要随学比丘尼律仪，比丘与比丘尼戒是有部分不同的，沙弥与沙弥尼所随学的律仪，所以也有部分的不同。但在沙弥沙弥尼的本位十戒上，是完全相同的，只要明白了沙弥戒，也就会明白沙弥尼戒，所以我们讲十戒，只讲沙弥戒。

沙弥，是梵文Sramanere的音译，这在中国有新旧两种译法，旧译是“息慈”是息恶行慈的意思；新译是“勤策”，是接受大比丘僧勤加策励的意思。在义净三藏的译作中，常又以“求寂”来称沙弥，是求取涅槃之道与圆寂之果的意思，圆寂是圆满寂静，也就是究竟涅槃的解脱之道。出家是为自求解脱而又协助他人解脱，沙弥，便是出家之道的第一阶层。所以一做沙弥，就被称为“求寂”。我以为“息慈”、“勤策”、“求寂”的三种译义，“求寂”最为恰当。不过，佛教通常称呼在家出家的佛弟子，多以梵文的音译为准。

沙弥尼，是“求寂女”的意思。佛经的翻译中，多以尼（ni）音代表女性。式叉摩尼，有的译为式叉摩那，实则还是以尼音代表女性。我们又见到《善见律》卷二，将女夜叉，译成“夜叉尼”的；《杂阿含经》》卷四第九十九经，也将婆罗门女称为“婆罗门尼”的，可见尼的一音，乃是佛经翻译中用以代表女性的通称。

二、沙弥十戒的内容

沙弥十戒，我们已在八关戒斋一文中介绍了其中的九条，只有一条“执持金银宝物戒”，尚须加以介绍。但其十戒的戒相条文，在此仍有重加列出的必要，以俾完成沙弥十戒的型态。所谓沙弥十戒，就是：一、不杀生；二、不偷盗；三、不非梵行（不

淫）：四、不妄语；五、不饮酒；六、不著香花鬘、不香油涂身；七、不歌舞倡伎、不故往观听；八、不坐卧高广大床；九、不非时食；十、不捉持生像金银宝物。

这十条戒的内容意义，凡在八戒之中已经讲过的，在此不再重讲，唯其前九戒与八戒不同的是受持的时间，八戒是一日一夜受持，沙弥戒是终身受持；另有一点不同的是六、七两戒的分合互异，八戒把沙弥戒的六、七两戒合为第六戒的一条，沙弥戒则将八戒的第六条分为六、七两戒。

现在，我们来讲沙弥戒的第十条“不捉持生像金银宝物”。这一条，通常称为“银钱戒”。出家人为了破除贪心，破除人们所谓“人为财死”的习性，又所谓“人无千年之寿，但有万年之计”，人的财富欲与储蓄癖，可谓是与生俱来的，有了一百希望一千，有了一千希望一万，乃至成为百万富翁、千万富翁，而到希望垄断世界经济，整个世界，都属于一人所有。这在我们佛教中是不许可的。财富可以造福人群，是无可否认的事实；财富能够成为人的主人，人们反成为财富的奴隶，也是不可否认的事实。财富是身外之物，这是谁都知道的，但是要把财富看做身外之物来支配，那就很难做到了。所以财富是最可能役使人的一样东西，所以佛教的出家人，是主张不蓄积财富，乃至以为捉持了财富，都是犯戒的行为。释迦世尊看透了财富对于人们的束缚性，以及人类对于财富的强烈的占有欲，所以解除了出家弟子们的这一条可怕的链索，乃至禁止出家的弟子们捉持财富，否则的话，老是在财富的问题上动脑筋、起贪著，哪还能够“看得破，放得下”呢？哪还能够一心一意地为道而努力呢？

置财富于无用之地，在佛教初创的时候，的确是可以做得到的。日中一食，是从沿门托钵而得，树下一宿，是到处可以求得的安身之所。印度的热带树，树身高大，树叶茂密，宿于树下，几乎是处在天然的帐篷之内。印度的气候是很热的，即使最冷的

冬夜，佛陀试验，也仅须三衣就可御寒了。同时，印度当时的风俗，死了人多半是抬入尸林（相当今日的公墓），露天放置，任其腐烂，乃至任由鸟兽食啖；死人的衣服，出家人就可捡来利用，制成所披的三衣；为死人送葬的死者家属往往也把所穿的送葬衣（或许如今人的丧服），随着死人，弃置墓地。所以佛教比丘的粪扫衣的来源，也以“冢间衣”为主。食、住、衣的问题解决了，另有行的问题，在当时也是很简单的。除了渡河或许要乘船，在陆地上的象马车乘，多是用作王家或军队作战的，普通平民殊少有乘坐的机会。出外经商旅行，货物用车，人也以步行为主，出家人则更以行脚游化为本份，所以旅费川资也是用不着的，乃至规定“不得无病乘车”。生活在这样环境与情形下的出家人，还要财富有什么用呢？所以，出家戒的第一特色，便是“银钱戒”。八戒是在家弟子受持，俗人不能没有银钱，所以不制这一条，出家人可以做到，所以一旦出家，就要求受持这一条戒。

然而，佛教的出家人一天天地多起来了，出家人的体格有强壮的，也有虚弱的，出家人的习性，有甘于淡泊的，也有经不起风霜雨露的，甚至还有一些贪财习气特别重的人，没有积蓄，便不能办道修持了。因此，佛陀为了事实的需要，渐渐地准许出家的僧众有僧房寺舍和生活必需品的积蓄，也有准许接受财物的开例。

因为货币这样东西，毕竟是人类文明的产物，它可以作有无相通的媒介。施主对于出家人的供养，应该是“衣”、“食”、“卧具”、“汤药”。但是，能施的施主之家里，不可能就是开着布店、粮食行、家具制造厂以及药房的。即使开店，也不会四种俱全的，万一具全了，拿了物品来布施出家人，也未必就是适合需要的。因此，货币的授受，对于出家人而言，势必不能绝对地禁止了。因此，为了三宝的理由，可以接受，为了他人的理

由，也可以接受，乃至为了自己的理由，也可接受。但在原则上，仍不许自受自蓄，所以，佛陀又为出家弟子们制了一种说净法。所谓说净法，乃是另请一位俗人为净主，凡是收受了银钱货币，便说这是为那位俗人代收的，这是那位净主的，而不是我自己的。这样一说，便可收下了。从表面看，这个说净法，好象是莫须有的，其实确有遵行的价值，因为出家人在本质上是绝对不受银钱的，说净法是一种不得已的方便，决不可因为有了说净法，便能贪得无厌。说净法可以警策出家人，不要接受太多的银钱。如果以为有了说净法，便可多多益善的贪求不已，那就失去说净法的意义了。所以，出家人最好能够不受银钱，如果因有需要（比如储作病时的医药费及日常的生活费），自然不妨以说净法来接受银钱。

根据律中的规定，出家人是依众靠众的，出家人是生活在僧团中的，出家人的生活必需品，均应由其所在的僧团——常住来供给；所以常住寺院，可以接受银钱，但也限制得非常严格。比丘不可亲手捉持，沙弥或可捉持，如有五戒净人，则应由五戒净人负责接受并保管，乃至由普通俗人蒙起眼睛，带了他将银钱置于一个指定的处所。这些规定，在今天已经无法做到了。能不贪得无厌，已是难得；绝对不持金钱，似乎已是不可多见的事了。

现在，再把“生像金银”四个字解释一下。在这四个字中，主要是“生像”二字须要解释。历来对此“生像”二字，有两种解释法：

第一、“生色者金，似色者银”。生成的黄金，称为生色，以银镀成金色的，称为似色，似也就是像的意思。

第二、生者是生就的金银珠玉等宝物。像者是用金银宝物制作成功的金器、银器，乃至珠玉、珊瑚、玛瑙、水晶、砗磲、琉璃、琥珀、玳瑁、文犀、象牙之类所制成的种种宝器。

出家人，不但不可捉持金银钱币，一切的宝物宝器，都不可

捉持，当然更不许收藏与储积了。因为东西好了名贵了，就会对之生起贪著之心，一对外物生起贪著之心，那就心随物转而不能运心转物了，更不能自在解脱了。这有一个故事，可资说明：过去有一个出家人，他已看破了世事名利，独自在静处修习，既不访客，也不接见来访的客人，但他就是喜欢珍惜他的一只食钵。另一位道人知他有着这么一个缺点，就去敲击他的食钵，当他听到有人敲击他的食钵时，他便忙不及从僻静处赶了出来，就怕他的食钵被人敲碎了。然而，那位敲钵的客人却教训他了："我知道你，一切放得下，就是一钵放不下。"

三、沙弥的等位与类别

沙弥，在佛陀初期的僧团中是没有的。沙弥在佛教中的出现，较之比丘尼的出现，要早一些，那大概是在佛陀的亲生子罗睺罗随佛出家时，才开始有沙弥的。

佛教的出家人的僧团，也像是个大家庭的情形相似，出家人出了俗世的"有为家"，便进了出世的"无为家"，在这个无为而不作生死之业的家庭中，有男、有女、有老、有少、有长、有幼，融融洽洽，和乐相处。沙弥进入僧团，是为佛教的人才增添新生力量的后起之计，所以沙弥是以儿童为主。

但是，年龄已满二十岁的人，初入僧团，或因师资不足，或因衣钵未备，或因其它事故而未能受持比丘戒的，仍然列于沙弥之数；另有六十岁以上七十岁以下的老年人，来到僧团中求度出家，佛陀是准许为他们剃度的，但却不许他们受比丘戒了，所以也被列入沙弥之数。

我们说过，沙弥主要是以儿童为主，但是也有限制，儿童须在七岁以上并具有能力为僧团的晒食场做驱逐乌雀、乌鸦等工作，始可度为沙弥，所以律中规定：七岁以下有力驱乌不应度，七岁

以上无力驱乌亦不应度。律中也规定七十岁以下能自己照顾生活的，可以出家为沙弥，七十一岁以上不管能不能自己照顾生活皆不度。主要的原因是比丘们没有太多的时间与精力去照顾太老与太小的弟子；太老太小的人，既无法忍耐出家人的生活，也无法自己照顾自己，所以不希望他们出家。

因此，沙弥的成份，共分为三个等位的两种类别：七岁以上，十三岁以下，称为驱乌沙弥；十四岁以上，十九岁以下，称为应法沙弥，这是最合乎要求的沙弥年龄，因其已能顺应沙弥行法而作了，所以称为应法沙弥。二十一岁以上，七十岁以下，称为名字沙弥。二十岁至六十岁的人，本可成为比丘，唯因因缘不具，而居沙弥之位，故称名字沙弥。这是三个等位，另有两种类别是：剃发染衣（改装）而尚未受沙弥十戒的，称为形同沙弥。形态虽同沙弥，但仍未具沙弥的资格，仍是俗人的本质，所以称为形同沙弥。已受沙弥十戒的，称为法同沙弥，这是真实的沙弥，这是由于沙弥戒法的受持而成的沙弥，所以称为法同沙弥。现将沙弥的三位两类列表如下：

三位沙弥		两类沙弥
七岁至十三岁——驱乌		
十四至十九岁——应法	已受十戒——法同	
二十至七十岁——名字	未受十戒——形同	

第六讲　式叉摩尼的种种

一、什么叫做式叉摩尼

式叉摩尼是梵文的音译，中国有好多种译法：式叉、式叉摩那、式叉摩那尼、式叉摩尼，都是指的一种名称；它的意思，则有旧译“学法女”及新译“正学女”的两种。

这是佛制女人出家，成为比丘尼之前的必经过程，但又是被中国佛教久已遗忘了的一种名称。所以，晚近以来，多数的佛教徒，对于式叉摩尼的意思，已经不解，且有误解。有人以为在寺中从小戴发修行的女子，便是式叉摩尼。其实，那是不对的，未落发也未改装的女子，仅是居士女的一种，居士分为在家与在寺的男女四种；在家的男女居士，称为近事男与近事女，在寺的男女居士，称为近住男与近住女，所以，住于寺中戴发修行的贞女，乃属近住女的一种，她们是居士的四众之一，尚未进入出家五众身份的阶段。中国现有许多女子，住于寺院而仍戴发俗装者，自以为是出家人，那是她们不懂佛制所致，实则她们还是俗人的身份。南传佛教的泰国，现在没有出家的女性，但仍许可女人落发披缦衣而住于寺中修行，她们在出家人之中没有地位，依旧是俗人的身份，但她们能够落发披缦衣，形象已同沙弥尼，这比中国女子住于寺院既不落发也不改装，却自称是出家人者，实在是更值得敬佩，更值得向往的现象。

至于式叉摩尼，乃是沙弥尼与比丘尼之间的必经过程。女子出家，若不先经沙弥尼及式叉摩尼的两个阶段，便不能进入比丘尼的地位。男子出家，只有沙弥及比丘的两个阶段；女子出家，则

比男子多了式叉一阶。这不是佛陀歧视女性或袒护男性，乃是由于事实的需要而增加了式叉一阶。

最初的女性出家，是依据 八 敬 法 成为比丘尼的，不经沙弥尼，也没有式叉摩尼。后来， 出 家 的女性渐渐多了，份子复杂了，水准不一了，有些女子自己出家不久，竟又度人出家了，于是师资的问题与师资的要求发生了，所以最少要十二年的戒腊及明戒律者，始可为师度尼。有些比丘尼度了在俗的女子出家，一出家就受比丘尼戒，就成为比丘尼，然于不多几天之后，那些不惯出家生活的女子，竟又很快地自动还俗了，于是出家过程的限期要求也发生了，所以也要受沙弥尼戒。又有一些比丘尼度了女子出家，不知已婚未婚，不知有孕无孕，乃至求度出家的女子，自己也不知曾否受孕，当她们出家成了比丘尼之后，竟然有人大腹便便地生下了孩子，招致了俗人的讥嫌诽谤，以为比丘尼犯了淫戒。于是，佛陀不得不为女子的出家，增加了式叉摩尼一个阶段。

沙弥尼的阶段，是不受时间限制的，式叉摩尼的阶段，则限期为两年，以这两年的时间，一则磨练女子的性情，使她们渐渐地习惯于出家的生活，二则用来观察 女 子 的 生理，是否曾经受孕。也许有人以为用两年的时间来观察女子的怀孕与否，似乎太长了，其实，所谓两年，《僧祇律》卷三十九中说："二年者二雨时"。也就是说从今年的雨季过到明年的雨季终了。在中国则可理解为度过两个年节，而不必是足足的两年，比如今年的十二月三十日到后年的正月初一日，就算是两年了，实际上仅是一年零两天而已，以这样的时限来验明女子的有孕无孕，岂不是很恰当的事吗？当然，若以今日的科学仪器检验，就不必那么长的时间了。唯其要使女子能够渐渐地习惯于出家生活起见，这两年式叉摩尼的阶段，还是需要的。如弘一大师在其《四分戒本随讲别录》中说："六法净心，二年净身；前者试看大戒受缘，后者可

知有胎无胎。”

二、式叉摩尼的年龄

关于式叉摩尼的年龄，各部广律所载，大致相同而略有出入。

《四分律》卷四十八说：“听童女十八者，二年中学戒，年满二十，比丘尼僧中受大戒；若年十岁，曾出嫁者，听二年学戒，满十二，与受戒”。这是说若是十八岁的未嫁女出家，受了沙弥尼十戒，便接着经过两年式叉摩尼的阶段，以便学习出家生活中的重要戒律，到了满二十岁的时候，便可受比丘尼戒而完成女子出家的最高阶段；若是十岁年龄的曾嫁少妇（印度女子发育很早，十岁左右嫁人结婚的不稀奇）同样也只须经过两年的式叉阶段，到十二岁时，就可以受比丘尼戒而成为比丘尼了。女子比男子早熟，虽是十二三岁的少妇，她们的体质与智能，就可跟二十多岁的成年人相等了。所以律中准许十二岁的曾嫁女受比丘尼戒，却未见二十岁以下的男子可受比丘戒的记载。

但在《根本说一切有部苾刍尼毗奈耶》卷十八中，有着稍微不同的记载，佛言：“若曾嫁女年满十二或十八岁者，应与二年正学法，方授近圆（比丘尼戒）”。这里所说的“十二”，是自十二岁起，再学两年的式叉摩尼法，到十四时，才可受比丘尼戒。这与《四分律》所说自十岁，经二年式叉阶段，十二岁受比丘尼戒的规定，相差了两年。我想，在印度，用《四分律》的记载是可通的，在中国，即使用《根本说一切有部律》的记载，还嫌太早，中国女子十二岁出嫁的，终究是少见的例子。

《萨婆多论》的记载与《四分律》相同：“年十二得受具者，为夫家所使，任忍众苦”。《毗尼母经》卷八的记载，则与《根本说一切有部律》相通：“若女子十岁，已有夫主者，度令出家受沙弥（尼）戒，满二年后，得与受式叉摩尼戒，复满二年

后，得受具足戒”。

另有一个问题，律中只说了十八岁以前的曾嫁及未嫁女，若要出家，必先经过两年式叉摩尼的阶层，却未说到二十岁以上的女子出家，应该如何？据理推测，二十岁以上至五十八岁以下的女子，若来佛教中求度出家者，都应该经过两年式叉的阶段。否则，习惯与否及受孕与否的两个问题，依然存在。

三、什么是式叉摩尼法

式叉摩尼的阶位，虽在沙弥及沙弥尼之上，她们的戒品，仍然是沙弥尼的戒体，虽然另于尼僧中白二羯磨（在尼僧团中先说明一遍，再作两番征求同意的宣布，称为一白二羯磨，简称白二羯磨），授与六法，但却并不别有戒体可得，所以《业疏》中说：“此学法女，无戒体也；但受别教，位过沙弥”。因其另受六法的缘故，所以阶位高过了沙弥。在所有的戒位之中，这是最特殊的一个阶位，其他阶位，均有戒体可得，唯此一阶，仅得别加六法而已。这个六法，就叫做式叉摩尼法。

什么是式叉摩尼法？式叉摩尼除了严持沙弥十戒，另外加上六法，那就是：一、与染污心男子（发下膝上）身相触——成年男子并知对己有染污心者。二、盗人四钱以下——价值四钱以下乃至一针一草。三、故断畜生命——故意杀害异类众生使之死亡者。四、小妄语——相反而说见、闻、觉、知者。五、非时食——日影过中而进食者。六、饮酒——乃至一滴沾唇者。

式叉摩尼犯了沙弥十戒的前四戒——四根本罪，逐出僧团——灭摈；犯了这里所举六法之中的任何一法，必须重新白二羯磨，重受两年的六法。若犯其余，但名缺行，悔改即除。

在《根本说一切有部苾刍尼毗奈耶》卷十八中，又有式叉摩尼六法与六随法的规定，内容与四分律的规定，颇有不同。现在照抄如下：六法者：一、不得独在道行。二、不得独渡河水。

三、不得触丈夫身。四、不得与男子同宿。五、不得为媒嫁事。六、不得覆藏比丘尼重罪。六随法者：一、不得捉属己金银。二、不得剃隐处（腋下及大小便道）毛。三、不得垦掘生（潮湿而能生草木）地。四、不得故断生草木。五、不得不（由人）受（自取食物）而食。六、不得食曾（经接）触（之）食（物）。

我们看了上面所举的两种律本，都有不同的规定。不过中国是一向弘扬《四分律》的规定作为式叉摩尼的基本法式，自然较为适宜了；至于其余律本的规定，也不妨参考遵行，能够多持一些戒，总是可喜的事。可叹的是，中国的佛教，目前没有式叉摩尼的一阶，古代是否曾经有过，我还不曾见到可靠的记载；照律制而言，女性出家，若不先经式叉摩尼的两年，根本不能受比丘尼戒，即使受了比丘尼戒也是不能得戒。所以我很希望今日有志有愿、有守有成、有能有力的大心尼众，应该为律统与律制的重振而努力。

式叉摩尼白二羯磨及受六法的仪式，也很简单，因为现下的中国佛教已不遵行，故也不必录出。如若一旦能够遵行时，自亦不难从律本之中寻出应用。

四、悔罪法

最后，介绍一下突吉罗罪的忏悔法：

突吉罗罪，共有两种：一是故意犯，一是无心犯，所以忏法也有两种：一是对一人忏，一是自悔责心忏。其如下表：

突吉罗罪 { 故意犯——对一大德忏 / 无心犯——自悔责心忏 } 两种忏悔法

对人忏，应该具足威仪，向一大德，互跪合掌，作如是白："大德忆念：我某甲沙弥（尼），故犯某某，突吉罗罪，今向大德发露忏悔，愿大德忆念，慈愍故。"受忏大德即云："自责汝心。"答言："尔"。

自责心忏，也应具足威仪，至佛前焚香礼拜，互跪合掌而

白："我某甲沙弥（尼）误犯某某，突吉罗罪，今发露忏悔，更不敢作"。也有以为责心忏悔时不必到佛前去的，随时犯了，随时心念悔过，就可以了。

式叉摩尼，除犯了所加的本法，应该别行而外，其余的过犯，也只有突吉罗的一种，忏悔方法与沙弥、沙弥尼相同。

比丘不得以比丘尼为忏主而向比丘尼悔罪，比丘应向上座比丘或同学同法的清净比丘悔罪，比丘尼则可向比丘悔罪；至于沙弥，位在比丘尼之下，理应可向比丘尼悔罪，但是，沙弥是随比丘而住于比丘寺院，自也用不着舍近就远地去向比丘尼悔罪。

第七讲　比丘及比丘尼的起源

一、什么叫做比丘比丘尼

比丘是梵文的音译，主要意思是"乞士"，上从如来乞求佛法而养育法身的慧命，下向俗人乞求衣食以存活色身的生命，所以叫做乞士。另外还有"怖魔"、"破恶"、"净命"、"净持戒"等意思。因为出家学佛为比丘，必将了脱生死而不再受魔业及魔境的困扰和支配了，魔王少了一个可以利用和支配的魔民，所以感到恐怖；比丘持戒能破烦恼恶业，所以是破恶；比丘以尽其一生的形相寿命，坚持清净戒律，所以称为净持戒。

比丘的同音异译，尚有"比邱"、"煏刍"、"苾刍"等数种。中国古德的注疏中，有人以为"苾刍"是一种草的名称，据传说，此草有五种胜德：一体性柔软，二引蔓旁布，三馨香远闻，四能疗疼痛，五不背日光。所以取为出家人的命名。其实，经晚近学者的研究，这种附会想像的解释是不正确的。苾刍是新译，比丘是旧译，它的梵文原字，只有一个，并没有什么草名的根据。又有人说"德比孔丘，故名比丘"，那更无稽。

比丘尼的意义与比丘相同，只是以尼音表示女性；所谓比丘尼，也就是女比丘或女乞士的意思。在音的异译方面，也另有“比邱尼”、“煏刍尼”、“苾刍尼”等数种。

在佛教之中，据说三世诸佛都有僧俗男女的七（或九）众弟子，比丘在七众之首，比丘尼在比丘之次，这是佛教徒中的两种主力或基干，佛陀在世，佛教的活动是以佛陀为中心，佛灭之后，佛教的活动便以出家人为中心，在家弟子以出家僧团为中心，如果没有了比丘比丘尼，佛教的住世便将失去宗教的价值，而仅剩下哲理或学说文化的价值。

二、比丘比丘尼的出现

在我们的世界上，无疑地，比丘比丘尼的出现，是由两千五百多年以前，人类之中出现了一颗光芒万丈而又烁古照今的彗星——救人救世并救一切众生的大悲佛陀释迦世尊。

据《五分律》卷十五中说，佛成道后，初受离谓及波利贾客的供食，便令此二人受二自归，归佛归法。又为斯那婆罗门的女儿须阇陀受二自归。因为当时尚未度五比丘，尚无僧宝可作归依。可见比丘的出现，是在优婆塞及优婆夷之后了。但是据《四分律·受戒犍度》的记载，佛陀的七众弟子，是以比丘为上首，也以比丘出现得最早，那就是在鹿野苑中初转佛法之轮，初传佛的圣教，度了他在出家初期中的五个侍从。这五个侍从是由净饭王派遣来陪伴太子修行，并且服侍太子修行的。后来由于释迦太子放弃了极端的苦行，致被五个侍从误以为太子退了道心，所以轻视太子而背离了太子。太子成道之后，却怀念“此五比丘，执事劳苦，不避寒暑，侍卫供养”的情份，便首先度了他们五人。这就是最早的比丘，也就是最有名的五比丘。

至于比丘尼，在七众佛弟子中，地位虽仅次于比丘，但是比丘尼的出现，却是很晚的事了。据说佛陀成道的那一天，也就是

阿难尊者的诞生日；女人能在佛教中出家，是由于阿难尊者的同情而代为请求佛陀的恩准。那时的阿难尊者，已经出了家，成了比丘，作了佛陀的随身侍者；成道后的佛陀说法四十九年，佛将入灭时，《根本杂事》卷三十七中阿难也自称："我随佛后二十余年"。《长阿含经》卷三则说："得侍二十五年"。《善见律》卷五，也说佛成道二十年后，才由阿难做侍者。由此推想，佛陀座下之有比丘尼的活动，至少已较五比丘的出现晚了二十多年。但在弘一大师《四分律删补随机羯磨随讲别录》中记载："如来成道十四年后姨母爱道求出家"。究竟如何，则待考证。不过，无疑的，佛陀的姨母大爱道，便是最早也是最有名的大比丘尼。据说当时跟随大爱道一同出家的，多达五百个属于贵族阶级的释种女人。

三、中国最早的比丘与比丘尼

中国人知道有佛教，史家们相信是从东汉明帝永平八年（65）开始，但在最初的二百年中，传教的工作已很可能迅速地普及到了全国的人民，传教的教士，则以西域来的梵僧为主。中国人信了佛教之后，虽然也有很多落发离俗的，但是尚未见有传戒与受戒的记载。中国人成为正式如律的比丘，是在曹魏嘉平二年（250），由于中天竺的昙摩迦罗到中国雒阳（古代的洛阳）建立了羯磨受戒法才开始的。

中国之有比丘尼，是在刘宋元嘉七年（430），有罽宾国的沙门求那跋摩，到了扬州；又于元嘉十年，有僧伽跋摩到了扬州；当时正有师子国（今斯里兰卡）先后来了两批比丘尼，所以初建中国尼戒的律统。可见中国的比丘尼，又较中国的比丘迟了180年的历史。唯其当时是否就是二部僧中秉受比丘尼戒，则亦很难推定。

以上的资料，出于道宣律师的《行事抄》。

又据近人竺摩法师的研究说："在中国，女子出家学佛最早的，照梁朝宝唱法师所著四卷《比丘尼传》所载，其中自晋至梁，有七十四尼入传，而以释净检为中国第一个出家的比丘尼"。（《海潮音》第43卷10月号）我们从《比丘尼传》中可以看到，净检比丘尼，是在晋愍帝建兴年中（313～316），由于听了沙门法始讲经之后，便发心出家的。

但是很不理想的，中国第一个比丘尼，就是直接在比丘僧中受了比丘尼戒，她先向西域沙门智山受十戒，然后于东晋穆帝升平元年（357），"浮舟于泗，检等四人，同登坛上，从大僧以受具戒"。这一个时代，比较《行事抄》所载的早了76年。她在发心出家后40年，才受具戒，可见求戒之难。

若从《高僧传》中找根据，中国高僧的历史，又可溯上推早70年了。因为《梁高僧传》中的中国第一个沙门，是严佛调。《梁传》卷一中说："时又有优婆塞安玄，安息国人"。"亦以汉灵之来，游赏雒阳"。"玄与沙门严佛调，共出《法镜经》。玄口译梵文，佛调笔受"。"调本临淮人"。

从这一史实看来，严佛调是中国临淮地方的人，临淮位于现在安徽省盱眙县的西北；他在汉灵帝末年，曾与安息国的安玄居士共译《法镜经》，那时他的身份是沙门；汉灵帝末年，是公元189年，所以又比曹魏嘉平二年（250）早了70年。不过严佛调虽是中国有史可考的第一位高僧，但他是不是中国的第一位比丘，那就不得而知了。因为《梁高僧传》只在《支娄迦谶传》中，简略提到严佛调几句，只说他是沙门，未说是不是比丘。

第八讲　僧尼戒律的由来及种类

一、戒律的由来

我们已经说过，佛教的戒律是由于事实的需要而制，比丘比丘尼戒的完成，也不是一天的事。在最初的佛教僧团中，根本没有成文的戒律条文，所有的出家弟子，都有很深很厚的根器，往往都在佛陀三言两语的开示之下，便能悟证圣位，低则得法眼净，见道证初果，高则直证四果阿罗汉，所谓“初果耕地，虫离四寸”，这是由于圣位的道力而致的道共戒。僧团之中，既多是位阶圣果的圣弟子，所以在道共戒的道力之下，自然合乎戒的要求而不犯罪，既不犯罪，所以也没有制戒的必要。

据律中的记载，舍利弗先请佛陀制戒，佛陀则说无犯不制。佛在《五分律》卷一中说：“舍利弗，我此众中，未有未曾有法；我此众中，最小者得须陀洹。诸佛如来，不以未有漏法而为弟子结戒。”这与菩萨戒是不同的，菩萨戒是诸佛法尔，三世诸佛一律以菩萨戒而成佛，菩萨戒不是某一尊佛所制，而是诸佛同制，本来如此。比丘戒是根据事实的需要而制，佛陀虽然知道必须要制哪些戒，但他决不预先制定，这有两种理由：一是表示民主，二是表示尊重弟子们的人格。如果不犯便制，弟子们当然会接受，但那不是出于弟子们的意思，而是出于佛陀的强制了，犯了罪才制戒，这是出于僧团大众的一致要求。我们在律中可以看到，佛陀从未主动地制过一条戒，都是由于有人犯了过失，遭受了外人的诽谤讥嫌，才由知足、少欲、乐头陀、知惭愧的弟子们禀告佛陀而由佛陀制戒；为了顺从大众的要求，佛陀甚至也不惜

将他已制的戒条再三地修正，这都是表现着充分的民主风范。佛陀绝不希望弟子们有过失，好心出家的弟子们，自 也绝不希 望 僧团中有过犯，这是一种自尊心的要求。如果佛陀预先制戒，便表示看不起他的弟子们，并也看准了弟子们必将有过失出现，这对僧团大众几乎多了一层忧虑，甚至有尚未犯罪之先，就被加上了枷锁的感触，这样的做法，无疑是侮辱了弟子们的人格；犯了过失再制戒，那是出于犯戒的原因而制戒，不是佛陀的强制。

佛陀制戒的精神，从表面看，是佛的意思，从实际看，乃是僧团大众的意思，佛陀仅是制戒过程中的主持人或证明人。戒是僧团大众的防腐剂，这一防腐剂的处方者或配方者是佛陀，要求处方或配方的，则是僧团大众；佛陀是为僧团大众看病的医生，僧团大众才是请佛陀医病的患者。因此人尚不曾患病，先就给他处方配药，他一定会骂你在触他的霉头；人患了 病，才 给 他 医疗．他便感激万分了，这是众生所以为众生的通常心理。

因此，我们深深地体会到，佛陀是一位多么伟大而慈悲的大导师啊！佛陀救护众生，用心无微不至，既然尊重大众的意思，并也处处护念到众生的缺点。想到这里，不禁要使我们感动得热泪盈眶了！

除了大乘菩萨戒是诸佛相同的而外，诸佛所制的比丘比丘尼戒是不尽相同的。不过，行淫、偷盗、杀人、大妄语，这四条根本大戒，诸佛也是相同的。如《善见律毗婆沙》卷八中说：“一切诸佛，波罗夷罪无异结；四波罗夷，不增不减。”除此之外，不唯诸佛所制不同，即使我们所见的诸部广律所收集的，也各有多少出入了。

据《僧祇律》的记载，佛陀为比丘们制第一 条 戒，便 是 淫戒。那是世尊于毗舍离城，成佛五年，冬分第五半月，十二日，中食后，东向坐一人半影，为长者耶舍迦兰陀子制。

第二条制的是盗戒：世尊于王舍城，成佛六年，冬分第二半

月，十日，食后，东向坐两人半影，为瓦师子达腻迦，因瓶沙王及粪扫衣比丘制。

第三条制的是杀戒：世尊于毗舍离城，成佛六年，冬分第三半月，九日，食前，北向坐一人半影，因比丘习不净观，厌恶色身，而请鹿杖外道屠杀而制。

第四条戒是大妄语戒：世尊于舍卫城，成佛六年，冬分第四半月，十三日，食后，东向坐三人半影，为聚落众多（相互妄称是罗汉而大得信施供养）比丘及增上慢比丘制。

在各部律中，仅《僧祇律》载明制戒的年月日时，《僧祇律》中也仅此四条波罗夷戒，载明制戒的年月日时。但是据说，初十二年，只有犯一戒制一戒，并无再犯的人。

即使如此，我们已可明白，佛陀为比丘制戒，已是成佛之后的第五年冬季了。这也说明了佛教的僧团中，到五年以后，份子渐渐复杂了，有许多根机稍浅的人进入了比丘僧团，发生了问题，所以必须制戒防腐，到了第六年以后，问题更多了，所以在一个冬季尚不足五十天的短时间内，竟然一连制了三条重戒。于是，比丘戒的创制，可能断断续续地，一直到了佛陀入灭之前，才告停止。像这样完全本着当时当地的实际情况的需要而制成的戒律，自然不能与诸佛所制的戒律完全一样了，自然也不能将此戒律条文，完全适用于各个不同的时代及不同地域中的比丘生活了。所以佛在《五分律》卷二十二中说“虽是我所制，而于余方不以为清净者，皆不应用；虽非我所制，而于余方必应行者，皆不得不行。”这是多么开明的圣教啊！

至于比丘尼戒，除了为女性特制的部份之外，多数的戒相，则与比丘戒相同。比丘尼戒的出现，当然远在比丘戒之后了。

二、比丘及比丘尼的身份是怎么完成的

比丘及比丘尼，固然必须守持比丘及比丘尼戒，但是，比丘与比丘尼的身份与资格，并不是由于守持了比丘及比丘尼戒而来。在过去七佛中的一二三佛——毗婆尸佛、尸弃佛、毗叶罗佛，没有结戒，也不说戒，他们同样也有七众弟子（不过佛灭之后，佛法也就消失了）；释迦世尊成佛后的最初五年，并未制戒，却已有了很多的比丘弟子，可知比丘及比丘尼，不是由于戒律而来，相反地，比丘及比丘尼戒，倒是由于比丘及比丘尼的需要而有。

那么，比丘及比丘尼身份或资格是怎么完成的呢？这就说到比丘及比丘尼的种类了。现在先说比丘的种类，这在各部律中，也有多少不同：

一、《五分律》有十一种比丘：1.乞比丘；2.持坏色割截衣比丘；3.破恶比丘；4.实比丘；5.坚固比丘；6.见过比丘；7.一语受戒比丘；8.二语受戒比丘；9.三语受戒比丘；10.善来比丘；11.如法白四羯磨受戒比丘。

二、《根本萨婆多部律摄》有十种近圆：1.无师，如佛世尊；2.证智，谓五苾刍；3.问讯，谓邬陀夷；4.归依，谓大迦叶；5.五人，谓是边国五律师为人受；6.十人，谓在中方；7.受敬法，谓大世主；8.遣使，谓达摩陈那；9.二众，谓二部俱集；10.善来，谓大师亲命。（案：其中7、8、9三种是比丘尼受戒法，余七种皆为比丘受戒法。）

三、《十诵律》有十种受具足戒法：1.佛世尊，自然无师得具足；2.五比丘，得道即得具足戒；3.长老摩诃迦叶，自誓即得具足戒；4.苏陀，随顺答佛论故，得具足戒；5.边地，持律第五，得受具足戒；6.摩诃波阇婆提比丘尼，受八重法，即得具足戒；7.半迦尸尼，遣使得受具足戒；8.佛命善来比丘，得具足戒；

9.归命三宝已，三唱我随佛出家，即得具足戒；10.白四羯磨，得具足戒。［案：其中6、7两种是比丘尼受戒法，其余八种皆是比丘受戒法。］

四、《毗尼母经》有五种受具足戒法：1.善来比丘，即得受具；2.三语（三归），即得受具；3.白四羯磨，即得受具；4.佛敕听受具（八敬法），即得受具；5.上受具，佛在世时不受戒，直在佛边听法，得阿罗汉果者。

五、《四分律》有八种比丘：1.名字比丘；2.相似比丘；3.自称比丘；4.善来比丘；5.乞求比丘；6.助割截衣比丘；7.破结使比丘（烦恼断尽证了罗汉果）；8.受大戒白四羯磨，如法成就，得处所比丘。［案：其中唯有4、7、8三种是真的如法比丘，其余五种是假的非法比丘。］

我们举了五种律本的比丘种类，都有小小的出入，但可归纳为十类：无师、一语、二语、三语、破结使、自誓、善来、问讯、论答、白四羯磨（含边方五人及中方十人僧的两种），比丘得具足戒，大概不出这十种方法了，但是佛世通常使用的，只有善来比丘与白四羯磨比丘。其余八种乃是局限于特殊根性的人物。比较起来，破结使比丘，要比其他七种多些，余如无师受具戒的只有佛陀一人，自誓受的只有大迦叶一人，问讯受的只有邬陀夷（迦留陀夷）一人，随顺答佛论受的只有苏陀一人。至于善来比丘，一直用到佛陀入灭，便告终止，佛灭之后，只有白四羯磨受比丘戒的一种受戒法了。在佛陀时代，善来与白四羯磨是并用并行的，但有一个分别：佛陀亲自度比丘出家的，便用善来比丘。佛陀只要说一声："善来比丘！"受度的人，便以自己的宿根及佛陀的威神，当下须发自落，袈裟著身，钵盂在手，俨然就像老参上座一样的比丘威仪了。但这必须是宿根深厚，能够当下证果的人才行。善来比丘的意思，据理而推，应该含有三层：①你要出离生死，来得正是时机；②你能来做比丘，真是最好的

事；③你来出家做比丘，佛非常欢迎你。

至于在佛陀的一生中，一共度了多少“善来比丘”？佛陀初期所度的大弟子，几乎都是善来比丘。比如㤭陈如等五人，满慈子等三十人，优楼频螺迦叶及其弟子五百人，那提迦叶及其弟子三百人，伽耶迦叶及其弟子二百人，优波斯那及其弟子二百五十人，大目犍连及其弟子二百五十人，释迦族的王室子弟五百人，跋度帝五百人，群贼五百人（此一资料见于《摩诃僧祇律》）。以此可见，善来比丘在当时的僧团中，是领导阶层，也是主要的成份。

白四羯磨受具足戒的比丘，那是佛陀的比丘弟子们，再度第三代比丘出家时才有的。因为印度的地域很广，佛的诸大弟子，已在各化一方，各方都有人求度出家，各方都将求度出家的人，跋涉了长途的旅程，送请佛陀来度，感到非常麻烦，甚至在中途发生变故，所以佛陀规定比丘弟子们，也可以度人出家受具足戒；受具足戒的人，必须要在十个比丘以上的僧团中，求得一致的通过与承认，才能算是合法的比丘。所谓白四羯磨，乃是一番报告，三番徵求默认，便称为白四羯磨。十人之中，只要有一人反对，便是僧不和合，便不成受戒羯磨，受戒者便不得比丘戒。这是一个简单而神圣的仪式，目的是在取得僧众的认可，而不是私下的授受。虽然如此，在佛世的僧团中受具足戒，也是平常的佛事，通常都是就着半月说戒的机会举行，因为这是规定的集会日期。除此以外，例如安居日及自恣日等，也都是授受具足戒的好机会，比如佛在《五分律》卷十六中说：“听音布萨、自恣时、僧自集时，受具足戒”。绝不像中国的佛教，分成禅寺、讲寺、律寺，唯有律寺学律、持律而传戒，禅寺及讲寺，不学不持也不传戒了！这当然有其社会背景的因素之所形成，我们不必苛责，直到今日的传戒，却又有些滥了！

再说比丘尼的受戒种类：

一、《根本说一切有部苾刍尼毗奈耶》有五种苾刍尼：(一)名字苾刍尼；（二）自言苾刍尼；（三）乞求苾刍尼（俗人女以乞求活命者）；（四）破烦恼苾刍尼；（五）白四羯磨苾刍尼。[案：四、五两种为合法，其余皆非法]。

二、《毗尼母经》卷一，比丘尼有五种受具足戒：（一）随师教而行（八敬法），名为受具；（二）白四羯磨而得受具；（三）遣使现前而得受具；（四）善来而得受具；（五）上受具（破结使）。

其实，这两种律本中所列合法比丘尼，只有四类：破结使、八敬法、遣使、白四羯磨。至于善来比丘尼，若照佛陀不亲自度尼的惯例（《萨婆多论》卷二），这当不是佛陀亲度的，而是由大比丘尼弟子度的；然照比丘尼的出现，远在比丘之后十四或二十多年，那时的比丘僧团已经有了白四羯磨度人出家的轨式，比丘尼当不致仍学佛度比丘的方法，而以善来度比丘尼了，所以这是尚待考证的问题。

谁是破结使比丘尼？未见明文记载；以八敬法受具足戒的比丘尼，只有大爱道等五百释种女人；遣使受的，在佛教史上，只有达摩陈那（《杂事》卷三十二译为法与）或半迦尸尼一人。因她生得太美了，很多男人，听说她出家，都想从半路上给她破了；若从尼寺亲自去比丘僧寺受戒，那就不能出家了，所以佛陀特许绝世的美女出家，若防中途遭破，可以遣派代表去僧寺取羯磨，也可得戒；其他的比丘尼受具足戒，都是在二部僧中白四羯磨受。所谓二部僧中受，乃是先在比丘尼十人僧中白四羯磨，称为作本法，再往比丘十人僧中白四羯磨受戒，得戒是在比丘僧中得，若不作本法而直往比丘僧中受具足戒，可以得戒，戒师则得罪。中国的比丘尼戒，曾否建立过在二部僧中受的制度，今已无从查考，有史可稽的，都是直接在比丘僧中受；中国的戒师，虽然历代都因授比丘尼戒而得罪，但亦甘之如饴，未能使之如法如

律！

所谓受具足戒，是说接受了全部的比丘戒或比丘尼戒；全部受持之后，便可优入圣域，阶登圣位，直向阿罗汉果，而至了生脱死。不像受五戒、八戒、十戒，只是戒的一部份，而未具足全部戒。但在新译的律典中，不称受具足戒，而称受近圆。圆是圆满寂灭，也就是圆寂，也就是涅槃，也就是了生脱死，也就是不生不死，也就是指的阿罗汉果的境界。这个"近"字，可以当形容词解，说是靠近在圆寂的边缘；也可以当动词解，说是去向圆寂的境界接近。若以比丘戒的功能来说，近圆的近字，用动词解释是比较恰当的。我们可以凭着比丘或比丘尼戒的受持与坚持而渐渐接近圆寂，并也必将近于圆寂，最后进入于圆寂。因此，比丘戒及比丘尼戒，乃是我们用来通向涅槃之境的桥梁了。圆寂本是涅槃的意思，然而，中国的凡夫僧尼死亡，也都称为圆寂，准律而论，那是代替死人妄语！

第九讲　比丘比丘尼戒的内容及其同异

一、止持与作持

所谓戒律，应该是两种类别的共同称呼。广义地说，比丘戒也包括了比丘律；狭义地说，戒是戒，律是律；律中包含戒，戒中不含律。因为毗尼（律）藏中有波罗提木叉（别解脱戒），波罗提木叉中不能摄尽毗尼藏。

说得明显一些，毗尼是统括止持与作持的，波罗提木叉则唯有止持。所以持律含有持戒，持戒不含有持律；因持律是僧团大众共同的事。持戒是各个比丘个人的事。持戒称为止持，因其不

作恶；持律称为作持，因其能成善。僧团的事应由僧团的大众共同解决、共同推展、共同助成，所以必须和合了大众的意见，综合了大众的意见来行事作法，这就是持律的精神，这就叫做作持。

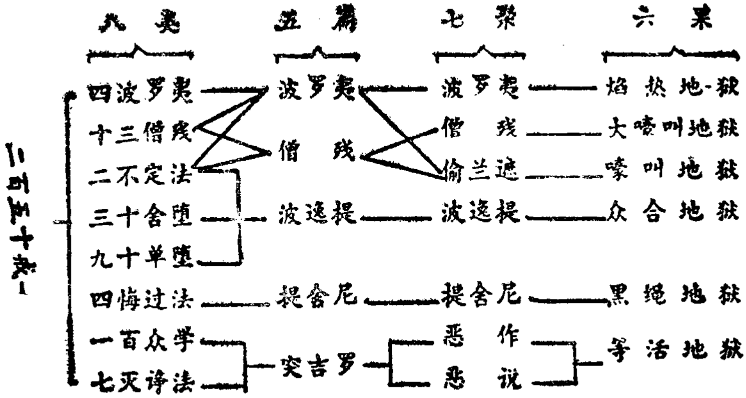
在律藏之中，戒相条文的规定是戒，是止持；各种羯磨法的规定是律，是作持；律是帮助戒的推行者，律也是戒的促成者，律更是实行戒的监督者。比如人要出家持戒，必须先以羯磨法来证明并给予出家比丘的资格与身份；戒的条文如果在实行上遇到了困难，也可以用羯磨法来加以研究解决；如果发现了某一比丘或某些比丘的生活，越出了戒的范围，便应该以羯磨法来为其举罪、折伏、驱遣，乃至灭摈——逐出僧团之外。所以戒是比丘生活的防腐剂，律又是戒的防腐剂了。在个人的生活中，以戒为主；在僧团的生活中，以律为主。个人要求解脱生死，必须持戒；佛教要求历久常新，必须持律。一个真正的比丘，没有不持戒的；一个有希望的僧团，没有不持律的。如果僧团不能持律，持戒的比丘也将得不到保障了。若照四分律的内容分配，比丘的二百五十戒、比丘尼的三百四十八戒，是止持；二十种犍度，是作持。前者是戒，后者是律；唯在戒中也有律，律中也有戒，此乃以其重点而作的分别。这在中国的佛教，实在是必须明白的，可惜能够明白这层道理的人太少了。

二、比丘戒有多少

比丘戒的条文，在各部律中，都有出入；主要的出入是威仪戒。至于重戒与次重戒的条文，其文字虽有详简广略的不同，戒目的条例，却是大致相同的，所以大致都说比丘二百五十戒。

比丘戒与比丘尼戒，通常分为五篇七聚，也就是五等罪行的七项罪名。事实上，比丘的二百五十条戒相，却有八类条文、五

等罪行、七项罪名、六种果报。现在列表如下：



因为这些都是专有名词，须要解释一下；又因为在这表上所列，有梵文的译音，也有梵文的译义，所以先要把音义介绍一下：

一、波罗夷：是梵语，也有译作波罗市迦，是弃（于佛法之外）罪，是断头罪，是不可救药罪。

二、僧伽婆尸沙，译为僧残罪，是僧团净法中的残伤者，唯其虽残而尚有忏除救药的余地。

三、不定：这是没有一定犯哪类罪行的罪名，可能犯波罗夷，可能犯僧残，可能犯波逸提，所以称不定。

四、尼萨耆波逸提，这是梵语的复合语，尼萨耆是尽舍的意思，波逸提是堕的意思，合起来称为舍堕。这是由于取了蓄了不应取也不应蓄的东西，忘了带上不该带的东西，首先将那东西舍给僧中，然后再以忏波逸提罪的方法忏罪。

五、波逸提：又有译作波逸底迦及波夜提等，是堕的意思，

是指堕地狱罪；因这无物可舍，所以通常称为单堕。

六、波罗提提舍尼：也有译作波罗舍尼的，简称提舍尼，意思是向彼悔，比丘共有四条特定的戒，犯了以后，须立即面对（彼）一人宣说悔过，所以又称为悔过法。

七、尸沙迦罗尼：也有译作式叉迦罗尼的，是突吉罗的异名，这是应学或宜学的意思，所以通常称为应当学。

八、灭诤：在僧团之中，有了纷诤，乃至对于某一问题，形成了两派不同而对立的意见时，就是用灭诤法来解决。僧团中的灭诤，共有七种方法；也只有灭诤法中，才有僧团羯磨的两派制，以多数派的意见为意见。

九、偷兰遮：译作大障善道、大罪、粗恶、粗过等，或称为浊重犯，主要的是由于波罗夷及僧残罪的未遂罪中产生，但是也有独立产生的，所以分为从(他)生偷兰遮及独头偷兰遮两大类别。

十、突吉罗：也有译作突瑟几里多、突膝吉栗多、独柯多等。这里面含有身业的恶作及口业的恶说两种罪名，这是举止言语上的小过小失，其范围是很广的，在戒本中称为众学戒。

在这八类条文的十种名称之中，波罗夷罪是无法悔除的，灭诤法的本身就是解决纷诤的一种方法。如果说戒法是解脱的防腐剂，那么悔法便是解脱道的清洁剂了。未曾沾污腐朽，应当防止沾污腐朽，这是戒法的功用；万一沾污腐朽了，便应立即清洁处理，这是悔法的功用。但是不要误会，悔法并不是万能或全能的，悔法对于四根本戒的波罗夷罪，是爱莫能助的，悔法对于性罪（本来是罪），也是无能为力的；悔法只能悔除犯戒的戒罪（或称遮罪、制罪）。比如杀畜生，是性罪；比丘戒中不得杀畜生，是遮罪。比丘杀一畜生，便得两种罪；悔法只能悔除遮罪，性罪仍须偿报。这好像一个政党的党员，同时又是政府官员，他如果犯了国法，既然要受党纪的制裁，同时也要受国法的制裁；党纪的制裁，不能代替国法的制裁。这与佛戒的悔法是同一个道

理，所以我们绝对不可以为有了悔法，就可以放心大胆地犯戒了。当然，在比丘戒中，有许多是性罪与遮罪同在的，也有些是仅只有遮罪的；有性罪的必有遮罪，有遮罪的则未必有性罪。至于哪些是双重罪的？哪些是单一罪的？不是本文所能详述。大抵犯淫、犯盗、犯杀、犯妄语、犯诽谤等戒，便含有性与遮的双重罪，犯威仪戒，只有一种遮罪。

至于比丘戒的条数，通常说是二百五十条，《四分律》与《根本说一切有部律》，的确都是二百五十条，而且篇聚的排列也是一样，都是：四弃、十三残、二不定、三十舍堕、九十单堕、四悔过、一百应当学（根本有部律的众学法，合为四十三条，分则可成百条）、七灭诤。

但在《五分律》中，略有不同，共计二百五十九戒：四弃、十三残、二不定、三十舍堕、九十一单堕（较《四分律》增加一条轻师戒，但其戒本中只有九十条）、四悔过、一百零八应当学、七灭诤。

《十诵律》则为二百五十七戒：四弃、十三残、二不定、三十舍堕、九十单堕、四悔过、一百零七（戒本是一百一十八）应当学、七灭诤。

《僧祇律》则为二百一十八戒：四弃、十三残、二不定、三十舍堕、九十二单堕、四悔过、六十七应当学、七灭诤。

《解脱戒经》是：四弃、十三残、二不定、三十舍堕、九十单堕、四悔过、九十六应当学、七灭诤，共为二百四十六戒。

至于戒本的文字，那更有互异之处了，比如《比丘戒本》就有六种不同集法的本子。在这六种律本之中，以《五分律》的戒条最多，《僧祇律》的戒条最少。它们的差数，也多在于应当学的威仪戒中，其余七项，出入较少。不过，除了四弃与十三残之外，各本的条文次第，先后排列，也不一致。这该是由于各部编集者的看法不同所致。至于佛陀制戒的先后次第，除四弃法可从

《僧祇律》中得到说明，其余的何者在前制，何者在后制，如今已无从查考了，实际上这也不是重要问题。

比丘戒究竟有多少条？这是很难解答的问题，因为律中所载，是就当时所曾发生的事实而制，有一件事便制一条戒，在结集（编辑并诵出）律藏的大会上，根据优波离尊者等所曾听到并尚记得的戒律编集起来，便成为后世所传成文的律藏，后来又经过部派佛教的各别分张，律藏便分成五部，宗旨是相同的，内容却略有取舍抉择的不同了。总之一句话，比丘戒未必一定要有律中所备的二百五十条，但也未必仅此二百五十条，甚至可说比丘戒也是无量无数的，所以一切威仪行持，无一不可纳入比丘戒的范围之内。因此，也有将二百五十戒，含摄八万四千细行的：以行、住、坐、卧四威仪，各含二百五十戒，成为一千戒；再循过去、现在、未来的三世，各有一千戒，成为三千戒；以三千戒各配身三业（杀盗淫）及口四业（妄言、绮语、两舌、恶口），成为二万一千戒，再配属贪、瞋、痴及等分的四种烦恼，便成为八万四千戒了。

这是一种数理玄学的算法，事实上虽不用此一呆板的计算方法，所能发现而可列入比丘戒的，仍然很多很多，真所谓威仪之数，量等尘沙。相反地，在此二百五十条戒中，倒有若干条是不能普遍适应于一切时地的。其实，即在大律之中，突吉罗便有很多很多，每一条戒都含有突吉罗，乃至在一戒中有好几种突吉罗，戒本中所举应当学的突吉罗，不过列其大端而已，除此之外，尚未出现于律中的突吉罗罪，还多得很哩！

三、比丘戒与比丘尼戒的同异

已经讲了比丘戒的条数，现在再讲比丘尼戒。前面已说过，比丘尼戒的大部份，是与比丘戒相同的。但由于女人与男人的生理与心理有许多差异，故有若干条的比丘戒，不能适应于比丘

尼，比丘尼也不能没有她们自己特殊规定。所以比丘与比丘尼戒，既有共同的，也有互异的。

通常说比丘尼五百戒，这是一大约的数字，其实五部律本的条文，都不够五百戒的；但其根据实际的状况和需要，那又何止五百戒！

《四分律》的比丘尼戒，共有三百四十八条：八弃（前四戒与比丘同）、十七残（其中有七戒与比丘同）、三十舍堕（其中有十八戒与比丘同）、一百七十八单堕（其中有六十九戒与比丘同）、八悔过（全异比丘）、一百应当学（摇身而行及生草菜上大小便的两戒，比丘犯突吉罗，比丘尼犯波逸提，其余全同）、七灭诤（全同比丘）。总计同于比丘戒者一百九十八条，异于比丘戒者一百五十条。

《根本说一切有部律》的比丘尼戒，共有三百五十四条：八弃、二十残、三十三舍堕、一百八十单堕、十一悔过、九十五应当学、七灭诤。其与比丘戒的同异，大致与《四分律》相近而略有出入。

《五分律》的比丘尼戒，共有三百七十七条（其戒本则列三百八十条）：八弃（前四戒同比丘）、十七残（其中有五戒同比丘）、三十舍堕（其中十八戒同比丘）、二百零七单堕（戒本列二百一十。其中有六十八戒同比丘）、八悔过（全异比丘）、一百应当学（大小便于生草菜上，尼为波逸提，余皆同比丘）、七灭诤（全同比丘）。总计同于比丘戒者二百零一条，异于比丘戒者一百七十六戒。

《十诵律》的比丘尼戒，共有三百五十四条：八弃（前四戒同比丘）、十七残（有七戒同比丘）、三十舍堕（有十九同比丘）、一百七十八单堕（有七十一戒同比丘）、八悔过（全异比丘）、一百零六应当学、七灭诤。

《僧祇律》的比丘尼戒，共有二百九十条：八弃、十九残、

三十舍堕、一百四十一单堕、八悔过、七十七应当学、七灭诤。

《解脱戒经》只有一卷，有比丘戒，没有比丘尼戒。但在所举五种律本的尼戒之中，也以《五分律》的条数最多，《僧祇律》的条数最少。然其最多的也仅三百七十七条，所谓比丘尼五百戒，不过是大约的数字而已。

《行事钞》卷中一，根据《明了论》说："四万二千恒河流"的意思而谓戒有四万二千。但也有将僧尼二部整齐划分地统计说："比丘戒，略则二百五十，中则三千威仪、六万细行，广则无量；比丘尼戒，三百四十八戒，中则八万威仪、十二万细行，广则无量。"这都是数理玄学性的统计法，实际上也未必如此的呆板，其目的是要求僧尼时时处处严净毗尼，模范人天。

比丘戒的波罗夷及僧伽婆尸沙，各部律中都同样是四弃十三残，比丘尼戒自僧伽婆尸沙起，各部律本，都有不同之处：《四分律》是十七僧残；《根本说一切有部律》是二十僧残；《五分律》虽与《四分律》同为十七僧残，但其内容又有互异之处；《十诵律》也是十七僧残；《僧祇律》则为十九僧残，这是比丘尼戒与比丘戒的不同处。

比丘戒共分五篇七聚，比丘尼戒没有不定法，只有五篇六聚。这是二部不同处。

比丘与女人身相触，不论大、小、死、活，不论上下部位，凡故意与之皮肉相触者，僧残罪；比丘尼与男子身相触，须是成年人，明知对自己有染污心，自膝以上、目以下、腕以后，故意相触者，波罗夷罪。这是二部不同之处。

比丘知他比丘有粗恶罪如四弃、十三残，而为他覆藏不举其罪者，犯波逸提罪，比丘尼知他比丘尼犯波罗夷罪。不自表白，不向僧团举罪，犯波罗夷罪。这是二部不同处。

比丘吃大蒜等五辛，犯突吉罗罪；比丘尼则犯波逸提罪。这是二部不同之处。

比丘以香涂摩身者，犯突吉罗罪；比丘尼则犯波逸提罪。这是二部不同之处。

比丘于生草及菜上大小便利，犯突吉罗；比丘尼则犯波逸提罪。这是二部不同之处。

比丘摇身而行者，犯突吉罗罪；比丘尼则犯波逸提罪。这是二部不同之处。

类似的同异之处，尚有很多，尚有若干僧尼二部各别制的。在此不能尽举。

比丘尼戒的最大不同之处，尚有一个八敬法。八敬法是最早出现的比丘尼法，大爱道等五百释迦族妇女出家，就是接受了佛制的八敬法而成为比丘尼的，后来虽有了所谓五 百 条 的 比丘尼戒，比丘尼除了要受持五百戒，仍要受持八敬法，并以八敬法为比丘尼戒的重心戒。《四分律》称八敬法为八不可过法，又有称为八不可违法的。这是比丘尼所不得不持也不能不持的。现将《四分律·比丘尼犍度》中所列的八不可过法，抄录如下：

一、虽百岁比丘尼，见新受戒比丘，应起迎逆礼拜，与敷净座请令坐。此法应尊重、恭敬、赞叹，尽形寿不得过。

二、比丘尼不得骂詈比丘，呵责；不应谤言：破戒、破见、破威仪。此法应尊重、恭敬、赞叹，尽形寿不得过。

三、比丘尼不应为比丘作举（罪）、作忆念、作自言，不应遮他觅罪、遮说戒、遮自恣；比丘尼不应呵比丘，比丘应呵比丘尼 此法应尊重、恭敬、赞叹，尽形寿不得过。

四、式叉摩那学戒已，从比丘僧乞受大戒。此法应尊重、恭敬、赞叹，尽形寿不得过。

五、比丘尼犯僧残罪，应在二部僧中半月行摩那埵（意喜或悦众的意思）。此法应尊重、恭敬、赞叹，尽形寿不得过。

六、比丘尼半月从（比丘）僧乞教授。此法应尊重、恭敬、赞叹，尽形寿不得过。

七、比丘尼不应在无比丘处夏安居。此法应尊重、恭敬、赞叹，尽形寿不得过。

八、比丘尼僧安居竟，应（往）比丘僧中求三事自恣，（凡比丘僧对尼有从）见、闻、疑（三种情形下得知的罪行，均可随意说出，称为三事自恣）。此法应尊重、恭敬、赞叹，尽形寿不得过。

实际上，今日的中国比丘尼，纵然是最最有道心的人，也只能受持八敬法中的两三条而已，其余都是有关羯磨法或作持的问题，根本无法如律而行了。因为八敬法在中国佛教史上，迄今尚无法找到其曾经如律实行过的确实根据。

式叉摩尼，中国似乎从未有过；半月往比丘僧中乞教授，在唐代的南山道宣律师便说："比世中，多有行前略法，良由广德难具。"尼乞比丘教授，有广略两种方法，广法是受尼僧请了之后，比丘僧中须差有德上座往尼僧寺中教诫；略法是尼僧遣人来请，比丘僧中但说："此众中无有教诫尼者，但自谨慎莫放逸"，如此一说，尼答："依教奉行"，就算行了略法。唐代既然未行广法，到了宋代的灵芝元照律师则说："今时广略俱废，止可闻知，用为来习耳。"至于比丘尼应在比丘及比丘尼的二部僧中出僧残罪，因为中国的比丘尼受具戒，一向都是直从比丘一部僧中求；二部僧中出残罪，当也更是见不到了；结夏安居与解夏自恣，今日已有大德推行，可惜的是比丘与比丘尼同在一寺安居，同在一寺作法，仍然不是律制所许可的！比丘尼不得在无比丘住处安居，但也不得与比丘同寺安居，而是于比丘近处安居，那是为了便于半月到比丘僧中请教授人。由此检讨下来，有大心发大愿的比丘尼姊妹们，会有什么感想呢？怎样振兴中国的比丘尼戒法，关系到整个佛教的命脉，僧尼二众对此应有真切的认识。

第十讲 羯磨法与忏悔法

一、什么是羯磨法

羯磨是梵语的音译。意译是“业”，乃是授戒、说戒、忏罪，以及各种僧事的处理，所以又被解为“办事”或“作事”。这是属于作持的戒。

《行事钞》卷上一：“《明了论疏》翻为业也；所作是业，亦翻为所作。《百论》云事也，若约义求，翻为办事。”

《玄应音义》卷十四：“羯磨，此译云作法办事。”

《慧苑音义》卷上：“羯磨，此云办事，谓诸法事由此成办也。”

若以现代的术语解释，佛教的羯磨法，便是一种特有的议事法或会议法；羯磨法在佛教中有着极为重要的意义，没有健全的议事法，决难产生理想的办事制度，佛教僧团之能完全合乎民主精神，便是由于羯磨法的功效。现代民主制度的内容是民治、民有、民享，佛教的羯磨法的目的，是在造成僧团的六种和敬，所谓六和敬，便是身和共住、口和无诤、意和同悦、戒和同修、见和同解、利和同均。从原则上说，佛教的六和敬，是绝对的民主生活，这一民主精神的维持与保护，便是羯磨法的责任与功能了。通常所说的“僧事僧断”，也就是以僧团大众的意见和力量，来解决僧团大众之中的各种事业，能够团结僧团大众的，便是羯磨法。成就善举，要靠羯磨法；去除恶业，也要靠羯磨法；成善去恶的主宰，虽是僧团大众，僧团大众之能成善去恶，仍有赖以羯磨法的促成。所以，一个没有会议的团体，决不是民主的

团体，一个不行羯磨法的僧团，也不可能是六和敬的僧团。中国的丛林，清众可以油瓶倒了不用扶，事事有常住上的执事们负责，这种情况粗看起来，是为成就清众的专心修持；丛林的清众是安宁的，是有福的。但从另一角度去看，一切的僧团事务，全由少数执事们包办而不让清众参与其间，甚至仅由方丈、监院大权独揽，那还有什么“六和”精神可言呢？

二、羯磨法有几种

羯磨法分为三大类，一百零一种：

一、单白羯磨，或称白一羯磨，意思是“唱言”，这是对于不必征求同意的事，向大众宣告常行惯行而应行的事，唱说一遍就成。共有二十四种。

二、白二羯磨，这是宣告一遍，再说一遍，征求大家的同意。共有四十七种。

三、白四羯磨，这是先作一遍宣告，再作三番宣读，每读一遍，即作一次征求同意，如果一白三羯磨了，众中默然者，便表示没有异议，而宣布羯磨如法，议案成立，一致通过。共有三十种（种数名目请自参阅律部的羯磨）。

羯磨法的精神，与现代的议会程序比较，那就显得更为庄严神圣了。现代的议会提案，通常是有三分之二投赞成票者，便算通过，有的则以超过半数为准，有的则以超过四分之三为准，但却绝少有要求一致通过才算合法的。佛教的羯磨法，通常多是要求一致通过的，僧中只要一人有异议，便是僧不和合，便是羯磨不成。仅有灭诤羯磨是行黑白筹（投票）而取多数表决的。

但在羯磨法中，也有规定：凡是如法、如律的羯磨法，便不许可无理取闹而横加破坏。如有一人无理取闹而破坏如法如律的羯磨法者，僧团便可对他一人而作羯磨；如有四人以上的小集团取闹而别作羯磨者，便得破羯磨僧罪。所以佛教的羯磨法是一种

极其神圣而又极其周详的议事法。如今的中国僧伽，不行羯磨法，实在是一桩最遗憾的大事！

所谓羯磨法的规定，便是用来判断羯磨法的是否合乎要求。这个规定，是要具备四个条件，羯磨才能成立。这四个条件是：

一、法：即是羯磨法的本身，必是出于羯磨法的种类中者。法有心念法、对首法、众法的三类。

二、事：或犯罪之事，或忏悔之事，或授戒之事，即是羯磨所行的事实。事有有情事、非情事、情非情合事的三类。

三、人：举行某种羯磨中所规定应该参与的人数，便是人。人有一人僧、二三人僧、四人僧、五人僧、十人僧、二十人僧的六大类。

四、处：举行羯磨，必须有其处所，此一处所称之为界。所谓界，分有作法界与自然界的两大类。作法界又分有大界、戒场、小界的三种；自然界则分有聚落、兰若、道行、水界的四种。作某一种类的羯磨，也各有其规定所用的界别。

这四个条件，不妨合起来举一个例子，比如受戒：受戒的本身是一桩事，传戒的仪式便是法，参与其事的和尚与阿阇黎便是人，受戒的戒场便是处。

以参加羯磨的人数来说，共分六类：

一、一人：这是心念法，例如比丘心念自责，忏除误犯突吉罗罪。事实上，这尚未入于羯磨法。

二、二人：这是对首法，一比丘对另一清净比丘所作，例如忏除波逸提罪。严格地说，这也尚未入于羯磨法。

三、四人：除了不能出僧残罪、授戒、边地授戒、自恣之外，一切羯磨均可以四人成就。

四、五人：这是自恣羯磨及边地授戒羯磨的最少限度的人数。除了不能出僧残罪及授戒之外，一切羯磨均可以五人成就。

五、十人：除了不能出僧残罪，其余一切羯磨均可成就，主

要乃是授具足戒所要求的人数。

六、二十人：这是出僧残罪的最少限度的人数，这也是能够成就一切羯磨的人数了。

但其参加羯磨的人，在比丘僧中，必须是清净的比丘，犯戒而未忏除的比丘，不能足数，也不得参与；比丘尼、式叉摩尼、沙弥、沙弥尼乃至一切俗人，均不能足数，也不得参加。比丘尼的羯磨，比丘也不得参加。

但是，僧尼二部，各有三种相对而作的羯磨：

一、比丘可为尼众作授戒羯磨、摩那埵（尼犯僧残罪，为作随众意三十五事）羯磨、出（僧残）罪羯磨。

二、比丘尼可为比丘作不礼拜、不共语、不敬畏的三种羯磨。假若比丘无理触恼了比丘尼，比丘尼便可用这三种羯磨法对付比丘。

所不同的，比丘为比丘尼作的三种羯磨，比丘尼是要现在比丘僧前的；比丘尼为比丘作的三种羯磨，比丘是不必现在比丘尼前的。

三、忏悔法

大乘戒不到佛果，不能绝对不犯，不能绝对清净；小乘戒不到阿罗汉果，不能绝对不犯，不能绝对清净。所以凡是佛戒，除了重罪，均有悔罪的方法。这是佛的慈悲方便，如果一切戒，只有犯法而没有悔法，那么，任何一个众生也没有学佛成佛的可能了。

忏悔两字，《天台止观》卷七的解释是："忏名陈露先恶，悔名改往修来。"这是把忏悔两字拆开来解了。

实际上这与忏悔的本意是稍有出入的。因为忏悔二字乃是梵语忏摩的音义合译，梵语忏摩，华言是悔过，译成忏悔，即存其音，又明其义。

《金光明经文句记》卷三："忏悔二字，乃双举二音，梵语忏摩，华言悔过。"

《南山戒疏》卷一下："忏悔，悔是此土之言，忏是西方略语，如梵本言忏摩也。"

《南海寄归传》卷二："旧云忏悔，非关说罪，何者？忏摩乃是西音，自当忍义；悔乃东夏之字，追悔为目，迴不相干。"

《根本说一切有部毗奈耶》卷十五注："言忏摩者，此方正译，当乞容恕、容易、首谢义也。若误触前人，欲乞欢喜者，皆云忏；无问大小，咸同此说。若悔罪者，本云阿钵底提舍那，阿钵底是罪，提舍那是说，应云说罪。云忏悔者，忏乃西音，悔是东语，不当请恕，复非说罪，诚无由致。"

由此看来，忏悔一词是华梵合璧的创造语了，也正像今人把英文的Car译成卡车，把Card译成卡片一样，是中英合璧的创造语。

照原意来说，忏摩（乞容恕）与阿钵底提舍那（说罪），不可以混合解释，也不可以混合应用的；但在中国，已把它们两者的界限混合在一块了。所以说到忏罪，也含有悔罪；说到悔罪，也含有忏罪。比如作法忏、取相忏、无生忏，既可以称为三种悔法，也可称为三种忏法。

但在律中，多用悔罪法来代表忏悔二字。

悔罪法，实际上也是羯磨法的一种。羯磨法一百零一种，扼要地区分，不出成善与去恶的二大类：比如受戒、说戒、自恣、结界、结净地、受迦絺那衣、分卧具等，都是成善羯磨；又如苦切、驱摈、别住、摩那埵、向白衣忏悔（比丘无理触恼白衣，应于僧中白二羯磨，由另一比丘伴同前往白衣处忏悔）、举罪比丘等等，都是除恶羯磨。

忏悔法共有三种，即作法忏、取相忏、无生忏，前二属于"事忏"，后一属于"理忏"。作法忏能灭戒罪而不灭烦恼性

罪；取相忏能灭烦恼性罪而不灭障碍中道观的无明；无生忏则能灭无始的无明。所谓作法忏，便是本文所要介绍的比丘及比丘尼的悔罪法，是依照规定的作法而说罪悔罪；所谓取相忏，即如《梵网菩萨戒本》所说的“应教忏悔，在佛菩萨形像前，日夜六时，诵十重四十八轻戒，苦（切恳）到礼三世千佛，得见好相”，“好相者，佛来摩顶，见光见华，种种异相，便得灭罪。”这两种悔罪法，都是用事相来达成悔罪的目的，所以称为事忏。所谓无生忏，是正心端坐，默观万法空如，而又即真即俗，中道现前，开佛眼而破无明；这一忏法，若能修成，最少已到初地以上的境界了。所以取相忏已难观其成效，无生忏是更难观其成效了。

取相忏与无生忏是化教的通忏法，是通用于大小乘的，也通用于僧俗众的；作法忏是制教的忏法，是限于小乘的，是主于僧尼而副及俗人的。若仅依化教的忏法忏罪，虽灭性罪而戒罪仍在；若仅依制教的忏法忏罪，现前的戒罪虽灭，而无始以来的业道性罪仍在，所以最好能够将取相、作法、无生的三种忏法相互并用。现在我们要谈的是作法忏，这也是最容易得到成效的一种忏罪法。现在就介绍作法忏。

比丘及比丘尼戒，共有六等罪名，因为波罗夷罪不能以作法忏来悔除，所以能悔的罪名只有五种，悔罪的方式也只有五种，但却不是一种罪名就对一种悔罪的方式，其中有的一种罪名用一种方式悔除，有的一种罪名，要用两种乃至五种方式来悔除。

波罗夷罪，本来只有犯法而无悔法，但是初次犯了根本淫戒，立即发露，向僧团立即自首自白而痛切反悔的人，虽失比丘戒，亦失比丘身份，仍许不予灭摈，在二十人僧中求悔之后，便给予三十五事终身受持，成为与学比丘（《十诵律》称为与学沙弥），终身在一切比丘之下，在一切沙弥之上，终身失去一切僧权，不得参加任何羯磨法，终身为大众比丘承事服役作苦行。

僧残罪是可以悔除的，但须在二十清净比丘僧中出罪；比丘尼则须在尼僧及比丘僧各二十人的二部僧中出罪。比丘犯僧残，如果覆藏一日，就要作六夜摩那埵羯磨，行别住法，在此期间剥夺一切僧权，随顺大众，服役大众，行三十五事。六夜完毕，即于二十清净比丘僧中出僧残罪而成为清净比丘。比丘尼犯僧残，一律先作半月摩那埵，然后逐一向二部僧中各二十人前出罪；这是为了半月一布萨的便利，不到半月，不便往比丘僧中求悔出罪，所以一律半月摩那埵。

照这样的规定，今时的中国，既已不行羯磨法，犯了僧残罪，是否也就无从忏除了？这倒不能一概而论。《根本萨婆多部律摄》卷四说：“有六种人，犯众教（即僧残）罪，对一苾刍说除其罪，得名清净：一者遍持苏呾罗（经）藏；二者遍持毗奈耶（律）藏；三者遍持摩咥里迦（论）藏；四者性极羞愧，若说其罪，怀愧至死；五者众中最老上座；六者大福德人。”

《行事钞》卷下四，说有六种人犯僧残，可以心念悔：

一者、上座犯僧残，诸人生慢，佛言：“若一心生念：‘从今日，更不作’，即得清净。”

二者、大德多知识（此一知识不是学问，乃是他所识知的僧俗师友）。

三者、多惭愧，若遣行（二十僧中出罪）者，宁反（舍）戒。

四者、病重不能互跪，无力能忏。

五者、住处不满二十（清净比丘），道路（他往时）遇贼（害而）死。

六者、众不清净，往至他方（求清众悔罪），道路遇贼（害而）死。

（此六种人）佛说：“一心生念，如法忏悔，是人清净，得生天上。”

如今的中国出家人，如果是二十人以上的团体生活，最好能以羯磨法来悔除僧残罪；如果人数不足，无法如律举行羯磨，那也只好利用对一人悔法或者以心念法来悔除僧残罪了。

偷兰遮，乃是最复杂的一种罪名。

《行事钞》卷中一："偷兰遮一聚，罪通正从，体兼轻重；律列七聚，六聚并含偷兰。"也就是说，偷兰遮分为正与从的两门，正的叫做独头偷兰遮，从的叫做从生偷兰遮。七聚之中除了二不定法不定犯罪而没有偷兰，其它六聚均有偷兰。但是，正的有重也有轻，从的同样有重也有轻。从生偷兰遮，虽然遍及六聚，唯其主要还是初篇的波罗夷及第二篇的僧残。但是，不论正从，均可分为上中下的三品。

忏悔波逸提罪，通常对一位清净比丘（尼）说罪悔过，随犯可以随悔，若不方便，则待半月说戒时悔。

悔过法是随犯随悔的，对一人一说，便可悔除。

突吉罗的悔罪法，与波逸提相同，若是误犯突吉罗，自责心念，痛切悔改，罪便除灭。

另有一项最要紧的规定，那就是比丘与比丘尼不得相互悔说各自所犯的罪恶。《根本说一切有部律杂事》卷三十二："佛言：苾刍不应向尼说罪，宜于清净苾刍见解同者，发露说罪。"又说："苾刍尼不应向苾刍边发露，宜于清净尼边说罪。"至于比丘尼犯僧残应在二部僧中出罪者，在比丘僧前仅是出罪而不是发露说罪。

各种的羯磨法，均有一定的仪式及其一定的白词，本书限于篇幅，不能一一备录。

关于比丘、比丘尼戒，到此已经大致介绍完了。有志学戒者如愿深入，希能自研诸部的广律。如不研究广律，我想介绍四本律书：蕅益大师的《重治毗尼事义集要》，弘一大师的《四分律比丘戒相表记》，胜雨比丘尼的《四分律比丘尼戒相表记》，佛

莹比丘尼的《四分律比丘尼戒本注解》。比丘最好四种全看，比丘尼则看后面两种。

第十一讲 菩萨戒的内容与分别

一、何谓菩萨

我们通常都可以听到“菩萨”的称号，乃至也可以将“菩萨”二字作为恭维他人的美誉。所以，菩萨一词对于一般人的印象，既是崇高伟大的，也是平易近人的。既是神圣莫测的，也是简单普通的。其实，能够真正了解菩萨的层次及其境界的人，并不太多，尤其是从未听过佛法的人们，认为凡是泥塑木雕或石刻彩画的一切神像鬼像，都是叫做菩萨，那更是属于莫知所以的观念了。

菩萨，原是印度梵文（Bodhisattva）的音译，意译是“觉有情”，觉是觉悟、觉了、觉知、觉见的意思；有情是众生，众生是众缘和合而生的意思；也是众多生命的意思。但是，众缘和合的众多生命之中，有的是有情爱及情性的动物，有的是没有情爱及情性的植物乃至矿物等等，此处所说的众生，是指有情爱及情性的生命，所以称为有情。将“觉有情”三个字的两个单语组合起来，含有两重的四层意思：一重是发心上求无上觉（佛）道的有情众生，并也发心启化一切有情众生皆得无上觉（佛）道；一重是自己已经悟见了觉（佛）的本性，同时也要使得一切有情众生都能悟见各自本具的觉（佛）性。合拢来说，便是上求佛道以自觉，下化众生以觉他，这就是“菩萨”的意思。

我们信佛学佛的目的，是希望我们自己也成为佛。但是佛的

境界，是至高无上、至妙至好、至大至刚、至圆至明、至实至真的；成佛之道的行程，也是非常艰巨而且遥远的。一个人从最初开始信佛学佛，要经三祇百劫的时间过程，才能达到成佛的目的。世间没有廉价的珍宝，越是稀有难得的东西，越是价值高贵；成佛也是一样，佛虽是难成的，终究是能成的，不过应该付出努力的代价，这个代价，就是上求佛道、下化众生的菩萨行或菩萨道。不断地洗刷自己从无始以来就沾污了自性觉（佛）体的烦恼无明；自己洗刷烦恼无明，可以增长智慧，用以自照，也用以照人，协助他人洗刷烦恼无明，可以增长自己的福德，用以自利，也用以利人。这就是智慧与福德，双修双成的菩萨之道，也就是逐段前进逐层向上的成佛之道。

菩萨，是由于实践了成佛之道而得名；成佛，是由于实践了菩萨之行而得果；菩萨道是成佛的正因，成佛是菩萨道的结果；要成佛，必先行菩萨道，行了菩萨道，必定会成佛。

二、何谓菩萨戒

我们明白了菩萨的意义之后，就应该接着讨论菩萨戒的问题了，因为菩萨之所以称为菩萨，并不是平空而来的，绝不可自己以为是菩萨，他就是菩萨了。菩萨之名，是由佛法而来，如要成为菩萨，自然要来求之于佛法。简单的说：菩萨是由于受了菩萨戒而来。又因诸佛均由于受持菩萨戒而成佛，所以菩萨戒是养育三世诸佛的摇篮。

那么，什么叫做菩萨戒呢？菩萨所受的戒，称为菩萨戒；要做菩萨，必须先受菩萨戒。如《梵网经》中说，菩萨戒“是诸佛之本原，菩萨之根本；是大众诸佛子之根本”。不行菩萨道，虽信佛而永不能成佛；要行菩萨道，须受菩萨戒，所以菩萨戒是一切诸佛之能成佛的根本原因，也是菩萨之所以成为菩萨的根本所在。佛子一词在大小乘典籍中的解释很多，根据大乘经论，以为

必须菩萨，始可因其有了成佛的种子而称为佛子。比如《楞伽经》以八地菩萨名为最胜子，《佛性论》以初地菩萨名佛子，《璎珞经》等则以十住菩萨名为佛子，《梵网经》则以凡是发菩提心受菩萨戒者，皆称为佛子；根据小乘如《四分律》的观点，以为凡是进入佛法大海，纵然是小乘，乃至仅受小乘的三归五戒，便是佛子。我们可以看出，大乘是以成佛的种子为佛子，小乘是以佛的弟子为佛子。如今所讲的大乘菩萨戒，所谓“佛子之根本”，当然是指成佛种子的根本了。

《梵网经》又说：“一切有心者，皆应摄佛戒，众生受佛戒，即入诸佛位，位同大觉已，真是诸佛子。”菩萨戒是一切诸佛成佛的根本原因，所以从因位上说，称为菩萨戒，从果位上说，便称为佛戒。故在《梵网经》戒第四十一条中又称菩萨戒为“千佛大戒”。意思是说：过去庄严劫中的千佛是由于受持菩萨戒而成佛，现在贤劫中的千佛，也是由于受持菩萨戒而成佛，未来星宿劫中的千佛，同样是要受持菩萨戒才能成佛。乃至推及过去三世之劫的千佛，未来三世之劫的千佛，过去无量三世之劫的千佛，未来无量三世之劫的千佛——总之，一切众生，一切菩萨，一切诸佛，无一不是由于受持菩萨戒而得成佛。由此可知，菩萨戒的功能之大，是不可思议的了。

三、菩萨戒的内容

菩萨戒的可尊可贵，乃是由于涵盖而又超胜了一切戒的缘故。菩萨戒是优婆塞、优婆夷、沙弥、沙弥尼、式叉摩尼、比丘、比丘尼等七众戒之外的波罗提木叉（别解脱戒），菩萨的身份，可在七众之中，也可在七众之外，优婆塞优婆夷可受菩萨戒，乃至比丘比丘尼也可受菩萨戒，这是存在七众之中的加受菩萨戒。依《梵网经》说：“但解法师语，尽得受戒。”畜生乃至（神鬼的）变化人，都有资格受菩萨戒而称为菩萨；这是七众

以外的单受菩萨戒。这些单受的菩萨，在发心的程度上说，虽然超过了小乘的七众，但他们在七众之中没有地位，也不能站在七众之前。因为佛制的次序，是以七众为准，而不以菩萨为准。

菩萨戒的内容，是三聚净戒。所谓三聚净戒，一共只有三句话，但却包括了自度度人及上求下化的所有法门。这三句话是这样的：一、持一切净戒无一净戒不持；二、修一切善法无一善法不修；三、度一切众生无一众生不度。在经中称这三聚净戒为：第一摄律仪戒，第二摄善法戒，第三饶益有情戒。所谓三聚净戒，就是聚集了持律仪、修善法、度众生的三大门类的一切佛法，作为禁戒来持守。在小乘七众戒中，作恶是有罪的，不去积极地修善却不会有罪；杀生是有罪的，不去积极地救生，却不会有罪。所以小乘戒只能做到积极地去恶，消极地修善，积极地戒杀，消极地救生；菩萨戒则既要积极地去恶修善，也要积极地戒杀救生，把不修善与不救生，同样列为禁戒的范围。因此，菩萨戒是涵盖了七众戒，而又超胜了七众戒。

三聚净戒的内容，可以说是无所不含无所不包的：摄律仪戒，涵容了大小乘的一切戒律、威仪；摄善法戒，包罗了八万四千出离法门；饶益有情戒，概括了慈、悲、喜、舍，广度一切众生的宏愿与精神。

所以，三聚净戒，也总持了四宏誓愿的精神！

四宏誓愿 {
众生无边誓愿度——摄众生戒
烦恼无尽誓愿断——摄律仪戒
法门无量誓愿学 ＼
佛道无上誓愿成 ／ —摄善法戒
} 三聚净戒

菩萨戒的内容，是三聚净戒；三聚净戒的精神，则是无善不举，无德不备，无法不包，无大不及，无微不至，而又无远不届

与无功不成的学佛法门。

四、菩萨戒的种类

菩萨戒既是七众戒之外的别解脱戒，所以，受了七众戒固可增受菩萨戒，不曾受过七众戒，乃至不够资格受持七众戒的，也能受持菩萨戒。所以菩萨戒的性质，也相似于八戒，八戒也是七众戒之外的一种别解脱戒。这在八戒一文中，已经说过了。

但是，菩萨戒中，有的相似于八戒，所以也是顿立戒，有的则不同于八戒，而为相似于七众戒的渐次戒。因此菩萨戒的种类，大体应该分为二种性质：一种是顿立而可单受的菩萨戒，一种是渐次而须先受三归五戒等之后再受的菩萨戒。

自古迄今，藏经之中已收译成汉文而受重视研究的菩萨戒本或菩萨戒经，共有如下的六种：一、《菩萨璎珞本业经》，二、《梵网经菩萨戒本》，三、《瑜伽师地论·菩萨戒本》，四、《菩萨地持经戒本》，五、《菩萨善戒经戒本》，六、《优婆塞戒经戒本》。

若以顿渐二类来分，《璎珞》与《梵网》是属于顿立的一类。《璎珞经》卷下说："始行菩萨，若信男信女中，诸根不具、黄门、淫男、淫女、奴婢、变化人，受，得戒。"可见，不限于人类，均可受菩萨戒的。《梵网经》卷下也说："若受佛戒者，国王、王子、百官、宰官、比丘、比丘尼、十八梵天、六欲天子、庶民、黄门、淫男、淫女、奴婢、八部鬼神、金刚神、畜生乃至变化人，但解法师语，尽得受戒。"而没有说不受七众戒，便不得菩萨戒。所以说这是顿立的。

其余的《瑜伽》、《地持》、《善戒》、《优婆塞》的四种戒经，是属于渐次戒的。其实这四种戒本的梵文原本只有二种，《瑜伽》、《地持》、《善戒》，同属于《瑜伽师地论·菩萨地品》的同本异译，只要举其一种，便可概约三种了。如《善戒

经》中说："菩萨摩诃萨，若欲受持菩萨戒者，先当净心受七种戒。"这是明白地说明了，菩萨戒是不得单受或顿受的，应该先受了七众戒的某一众戒之后，才可受菩萨戒。

至于《优婆塞戒经》的菩萨戒，根本就是在家的大乘戒而非即是菩萨戒，这也是所有大乘戒中最难得的一种渐次戒。受戒以前，先要次第供养父母、师长、妻子、善知识、奴婢、出家道人。并问九种遮难：家属不听、欠他人债、身心有病、污净梵行、作五逆罪、盗法贼住、性别难辨、杀道心人、众前妄语等，若犯其一，便不能受戒。在受其六重二十八轻的菩萨戒之先，必须先行三归五戒；虽受五戒，亦须经过六个月的察看，再于二十比丘僧中以羯磨法秉受；可见这不是不分类便可受得菩萨戒了。为什么要如此的严格呢？该经卷三受戒品中有这样的说明："是戒能为沙弥十戒、大比丘戒，及菩萨戒，乃至阿耨多罗三藐三菩提，而作根本。至心受持优婆塞戒，则能获得如是等戒无量利益。"这是说：优婆塞戒的本身，是沙弥、比丘、菩萨戒的根本，受了优婆塞戒，才能获得沙弥、比丘、菩萨戒的无量利益。

说到出家戒与在家戒的问题，我们也须加以分别说明。根据菩萨戒的精神而言，凡是菩萨，都该断除淫欲。虽或方便度众生而可有其淫欲的行为，但却不得存在有淫念。小乘重在戒行，菩萨重在戒心。圣位的在家菩萨是为悲心度生而不妨行淫，绝不同于凡夫是以贪恋淫乐而行淫。所以菩萨戒的根本精神是断淫的，既然断淫，在家出家的分别，也仅是化现的形相不同而已。但在六种菩萨戒本之中，由于各别所对机宜的不同，故有在家出家及偏轻偏重的分别。

出家与在家的分别，是以淫戒为准。《璎珞经》的淫戒是"不得故淫"；《梵网经》的淫戒也是"不得故淫"；《瑜伽戒本》则说"出家菩萨""不应行非梵行"，在家菩萨"见有女色，现无系属，习淫欲法，继心菩萨，求非梵行"，"若随其

欲，便得自在，方便安处，令种善种”，“住慈愍心，行非梵行”；《地持经戒本》的轻戒虽与《瑜伽戒本》的戒目相同，唯独未列方便开犯身口七支（杀、盗、淫、妄语、两舌、恶口、绮语）的性戒条文，所以视同唯遮不开；《善戒经戒本》的轻戒中列有“入白衣舍不能说法戒”、“与比丘尼同道行戒”、“蓄白衣物戒”、“床高过八指戒”等，都属出家戒行；《优婆塞戒经》的重戒戒“邪淫”，轻戒戒“非时非处行欲”。

从这些条文的列举之中，我们可以大概地分别出来：《璎珞》与《梵网》是断淫而不是绝无淫行，是以出家为主而又略兼在家心行的；《瑜伽》是在家与出家兼容的；《地持》与《善戒》是出家的；《优婆塞戒经》是在家的。

在此，要再加说明的是，菩萨戒的根本精神是绝对戒淫，故也是绝对离俗的，但却并不妨碍现有妻子而行梵行，所以可现在家形相。优婆塞戒，乃是菩萨戒的根本，而非即是菩萨戒，唯因亦属大乘戒，即受大乘戒而行六度者，故也可以称为在家菩萨，这是必须明白的。

又据灵芝律师的分类：“然菩萨戒凡有二宗，一者华严部，二者法华部”。（《芝苑遗编》卷二）他以《梵网》通顿渐二门，属华严部。

五、菩萨戒的由来

说到菩萨戒的由来，可以分为三类：《璎珞》及《梵网》为一类；《瑜伽》、《地持》、《善戒》为一类；《优婆塞戒经》独成一类。现分述如下：

第一、《璎珞》、《梵网》类：有人以为《梵网经》属于华严部，佛初成正觉，即于妙光堂，诵出《梵网》。太贤《古迹记》说：“妙光堂者，即《华严》云普光堂也，因佛放光而立名也，在摩伽陀国，寂灭道场界，去菩提树三里也。”可知梵网戒

是在频婆娑罗王治下的摩伽陀国境内，距离诸佛成道之座的菩提树只有三里之远。《璎珞经》的说法缘起，也是在“一时佛重游于洴沙（频婆娑罗）王国，道场树下，成正觉处，复坐如故，复放四十二光”，放光之后，便说出五十二位的菩萨境界，接着于下卷便说受十无尽戒的受戒方法。《梵网经》的说出，在时间上虽早于《璎珞经》，说出的地点及说出前的放光，则颇相似。《梵网经》也是先放光明，次说菩萨的阶位，再于下卷说出十重四十八轻的戒相条文。所不相同者，《璎珞经》没有轻戒，《梵网经》则没有受戒的方法。但是，《璎珞》与《梵网》，相同之处太多。

《梵网》戒经是所有菩萨戒经在中国流通得最广的一种，但对该经的真伪问题，那也是自古已然，由来已久的事了；诸家旧时的经录，都将《梵网》列入疑品。据《梵网经·菩萨戒序》文中说：“此经本有一百一十二卷，六十一品”。法藏大师的《菩萨戒本疏》卷一则说：“若论具本，什公相传，云西域有十万颂，六十一品，具翻应成三百卷。”因为《梵网经》的大部未曾传来，中国的《梵网经》上下二卷，是由罗什三藏，口中诵出全部《梵网经》中的第十品，叫做《菩萨心地法门品》，但因上卷的文字，很难解释，前后序文亦有可疑，戒相条文也很难解，致被学者疑为中国人的伪造，不过这恰是一部很受欢迎的菩萨戒经，所以历代多有争论。晚近的太虚大师也有《梵网经与千钵经抉隐》一文，他以为《梵网经》上卷所说的十发趣、十长养、十金刚、十地的文字，与《大乘瑜伽金刚性海曼殊室利千臂千钵大教王经》之第七卷半到第九卷，所说十发趣等四十心位，文字加详，而义旨全同《梵网心地品》上卷。并说：“所谓一百一十卷的《梵网经》，或《千钵经》，亦为《梵网》六十二品中之若干品。……其文既有《千钵》可证，必有梵文根据，而疑伪之见可祛。”这是主张真实非伪的见解。但是近人续明法师的意见，又

是另有看法的。他说："由于序与后记之文，雷同影附之迹甚多，不似出于肇公之手，故有人既疑经非罗什译，又疑序非僧肇作，由疑序而更疑经！"又说："《梵网经》上卷，按之文字，与罗什所译诸书不合，复查与唐译《千钵大教王经》中之一段文义相同，但以缺乏二经以外之证据，故难遽下任何断论。"（详见《戒学述要》）根据续明法师的考证，他认为《梵网》的序文及后记是有问题的，上卷的经文也不是罗什三藏所译的，并比照小乘律形式的推断，以为《梵网经》必是也有大本的根据，同时以为梵网戒的十重四十八轻，并非如相传所说那样是出于"《心地法门品》的一品"，而是由大本的各品之中摘取出来的。这一发明，非常可贵。

这里也补充一点意见：在前面说过，《梵网》与《璎珞》的相同之处很多，它们是顿立戒，同是在摩伽陀国菩提道场附近，于一时说出；同是说了相同的十条重戒。那么，我们也不妨相信："一卷译本的《梵网经》，是由罗什法师诵译而出，二卷本的《梵网经》，则是由于受了《璎珞经》形式的影响，而被附加了一卷上卷。又因《梵网》下卷之中，对四十位贤圣菩萨的总称为十发趣、十长养、十金刚、十地，所以用《千钵经》的一部分作为《梵网经》的上卷。"不过，这也是有问题的，二卷本《梵网经》，在费长房的《历代三宝记》（隋开皇十七年）就有了，《千钵经》则为唐代的不空三藏译出，这在时间上是倒置了，也许《千钵经》或同一性质的梵本早已到了中国？

另外，续明法师以为梵网戒可能由大本的各品之中摘出，这是声闻戒的常例。但我们看到大乘戒的《优婆塞戒经》中六重戒及二十八轻戒都是集中在受戒品的一品之中，可见大乘律与声闻律的形式是有不同的。所以这尚是个有待研究的问题。同时，《璎珞经》的十条重戒，也是集中说的，不是分别解释的。

但是任便如何，菩萨戒的存在性与真实性，那是不能否定

的。菩萨戒在西域，也是早在流行的。如法藏的《菩萨戒本疏》中说："又闻西国，诸小乘寺，以宾头卢为上座，诸大乘寺，以文殊师利为上座，令众同持菩萨戒，羯磨说戒，皆作菩萨法事，律藏常诵不绝。"

第二、瑜伽类：瑜伽类中包括了《瑜伽》、《地持》、《善戒》的三种。这三种戒本，同是出于《瑜伽师地论》的同本异译，也许由于译者的看法不同，或者所见的梵本不同，所以有了详细与简略、偏重与偏轻的不同。不过，这一类系的来历是无可怀疑的。瑜伽类与璎珞、梵网类的最大不同处，是在戒经的缘起与组成。《璎珞》、《梵网》是由佛陀亲口于一时之间说出，瑜伽类的《瑜伽戒本》之末则说："如是所起诸事，菩萨学处（戒），佛于彼素呾缆（经）中随时散说，谓依律仪戒、善法戒、饶益有情戒；今于此菩萨摩呾理迦（论），综集而说。"换言之，瑜伽类是由弥勒菩萨根据佛陀在各经散说而有关戒律的部分，收集编辑而成。所以同为佛说的菩萨戒，前者是直接形成，后者是间接编成的。这是成因上的不相同处，不过，仍皆不失为佛所说的菩萨戒。

第三、优婆塞戒类：这是由于善生长者的求佛问法，而由佛陀亲口说出的，共有七卷二十八品，是为适应在家人乃至当时外道的根器而说的。这是一部很好的经典，从一个初信的俗人，直至成佛的历程，都有详细的指引，但从受戒得戒的因缘上说，这是最最难受难得的一种大乘戒。

第十二讲　菩萨戒的授受与条件

一、最早的菩萨戒法

《梵网经》，据说是因卢舍那佛为妙海王及其王子千人，受菩萨戒法而来。这是最早的菩萨受戒法。我们人间有此戒本，是由舍那菩萨修行此戒而成佛之后，在莲花胎藏世界之中，为了利乐一切众生的缘故，所以自己把戒本诵出来，传授给化身佛。在地球出现的释迦世尊，便是卢舍那的千百亿化身佛之一，由化身佛各就机宜，而为我们这个世界的众生，方便诵出此戒。

在印度的菩萨受戒，始于何时？如何受法？已经无法查考，据说释迦传弥勒，再传二十余菩萨，次第相传，而由罗什法师传来中国。在中国的菩萨戒传授法，共有两条主流。

第一条主流是鸠摩罗什的《梵网菩萨戒》，但只诵出两卷，当时即有沙门慧融、道祥等八百余人，请罗什法师授菩萨戒。此经是罗什所译经论中的最后诵出，而由慧融等为之笔受，并不是象其它经论的翻译是“手执梵卷”而口译经文的。正因未有梵本而只是由罗什口诵，弟子笔受的缘故，致使后人疑为伪出的经本。此经诵出后尚未及修订润色与宏扬，罗什三藏就去世了，当时授菩萨戒仪轨的全貌，早已散佚不传，故也很难详考。

关于《梵网经》的大本未能来到中国，历代还相传着这样的一个故事：据说真谛三藏，从印度来中国之时，本来也带了一部梵网大本的梵文本，可是在南海上船的时候，船身就象超载过重而要沉没，船上将其他的东西搬下去，船身还是要沉，最后只有将《梵网经菩萨律本》搬下船去，船身才能浮起前进，因此真谛三藏便慨叹

着说："菩萨戒律，汉土无缘，深可悲矣！"这也是有关梵网戒本的问题之一，究竟如何，则不得而知。

不过，梵网菩萨戒的原来受法，好象是一位传一位，所以只说释迦传阿逸多（弥勒），再传二十余菩萨，次第相传，而由罗什法师传来中国。这与慧融、道祥等八百余人，同时向罗什法师求受菩萨戒，似乎是不同的。然亦不能断定，所称"阿逸多再传二十余菩萨""而由罗什法师传来中国"，也可能是指的相传了二十余代吧？

第二条主流是昙无谶三藏所传译的《菩萨戒本经》，这也出于瑜伽部，因为这一菩萨戒本经的内容，法藏大师说："今别行《地持戒本》，首安《归命偈》者是也。"

这也有一个故事，法藏大师《菩萨戒疏》卷一中是这样叙述的："昙无谶三藏于西凉洲有沙门法进等，求谶受菩萨戒，并请翻戒本。谶曰：'此国人等，性多狡滑，又无刚节，岂有堪为菩萨道器？'遂不与授。进等苦请不获，遂于佛像前立誓，邀期苦节求戒，七日才满，梦见弥勒，亲与授戒，并授戒本，并皆诵得，后觉已见谶，谶睹其相异，乃喟然叹曰：'汉土亦有人矣！'即与译出戒本一卷，与进梦诵，文义扶同。"

但在《梁高僧传》卷二的《昙无谶传》中，所述与此略异，现在照抄如下，用资参考："初，谶在姑臧，有张掖沙门道进，欲从谶受菩萨戒，谶云：'且悔过！'乃竭诚七日七夜，至第八日，诣谶求受，谶忽大怒。进更思惟：'但是我业障未消耳。'乃戮力三年，且禅且定，见释迦文佛与诸大士，授己戒法。其夕，同止十余人，皆感梦如进所见。进欲诣谶说之，未至数十步，谶惊起，唱言：'善哉善哉！已感戒矣。吾当更为汝作证。次于佛像前为说戒相。"

《梁高僧传》所述虽与法藏大师所述略有差异，但有一桩事实是可以证明，那就是昙无谶曾为汉土沙门受菩萨戒者作为证师。

昙无谶的这一支流，后来曾在中国流行很广，所以《梁高僧传》卷二接着又说：“时沙门道朗，振誉关西，当进感戒之夕，亦通朗梦，乃自卑戒腊，求为法弟。于是，从进受者，千有余人。传授此法，迄至于今，皆梁之余则。”

因次，在智者大师的《菩萨戒疏》中，所举受戒法为《梵网》、《地持》、“高昌”、《璎珞》、“新撰”。“制旨”，这受戒法的六种本子之中，就有两种是与昙无谶三藏有关的。一是《地持》本受戒法，一是“高昌本”受戒法。《地持》是昙无谶所译，“高昌本”则出于道进派下的高昌人僧遵；尚有南朝宋文帝元嘉末叶，有玄畅法师，宣授菩萨戒法，大略与“高昌本”相似，称为“畅法师本”。由此可见，昙无谶三藏所传的一支菩萨戒法，在中国的力量是非常盛大的。

说到昙无谶《地持经》，又可使我们追溯到《地持经》及其戒法的来历问题，据智者大师的《戒疏》所述，是这样的：“相传《地持经》是弥勒说，原本是灯明佛说，莲花藏菩萨受持，次第三十余菩萨传化，后有伊波勒菩萨，应迹托化，传来此土。然《地持》是昙无谶所译，疑谶即是伊波勒，（该《地持经》）第四品出受戒法。”

这与前面说《瑜伽戒本》是用弥勒菩萨编集佛所散说于经中者所成，似略有出入。但是，《瑜伽》、《地持》同出一源，是没有问题的；昙无谶是在中国传授地持一系菩萨戒法的第一位高僧，是没有问题的；昙无谶系的菩萨戒在中国所形成的盛大力量，也是没有的问题。

总之，罗什三藏所传的梵网菩萨戒与昙无谶三藏所传的地持菩萨戒，不但是中国的两大主流，在印度也是两大主流：《梵网》是自弥勒传了二十余菩萨而到中国，《地持》是自莲花藏菩萨次第三十余菩萨传化而到中国。这不是自始即为两大主流的明证吗？但是到了后代的中国，菩萨戒的受戒法，便由《璎珞》、

《梵网》、《瑜伽》的三系而会归糅合，成为一种合璧式的受戒法了，比如明末读体见月律师所编的《菩萨戒传戒正范》，便是采撷诸书而成的一种。

求受菩萨戒的条件

因为菩萨戒有顿立渐次的不同，又有在家与出家的不同，对于寻受菩萨的条件，也就各有宽严的不同了，但有两个主要的条件是必须具备的，那就是：

第一要有感戒之善。

第二要无障戒之恶。

所谓感戒之善，分为两类：一是菩萨种姓，二是发菩提愿。

所谓菩萨种姓，是指大乘的根性而言，如《地持经》所说："住无种姓补特伽罗（数取趣——有情众生），无种姓故，虽有发心及加行，定不堪任圆满无上正等菩提。"也就是说，没有大乘根性的人，虽然能够发心求受菩萨戒，仍然不能如实实践菩萨之道。舍己为人，忘我而利人，便是菩萨根性的菩萨精神，如果没有这一精神，终究无法达到成佛的目的。

所谓发菩提心或称发菩萨心，如今佛门中无论使人做什么，都要说"请你发发心"，这虽并不算错，却把发心二字滥用过度了。再说，发心二字是不别善恶的，愿作善，固然是发心；想造恶，也算是发心。其实发菩提愿的本意，是指努力精进为善去恶的意志，有了大乘的根性，若无坚强的志愿，来促成这一大乘根性的圆满究竟，虽有大乘根性，也是没有用处。正像一块上好的材料，可以做成上等的家俱，如果不去加工制作，再好的材料，终也仅是材料而已。所以《地持经》中说："若不发心，不修加行，虽有堪任，而不速证无上菩提。"

根据义寂法师的《菩萨戒本疏》而言，感戒之善的内容，另

有一种具足三缘而成的规定，即是胜种姓、胜行愿、胜行心。胜种姓同于菩萨种姓，胜行愿同于发菩提愿，胜行心则包括十种要求：

一、于无上菩提能生深心；

二、能尽寿离恶知识近善知识；

三、能尽寿悔过、随喜、劝请（佛法）、回向（众生）、增长佛道；

四、能尽寿尽其能力，供养三宝；

五、能尽寿读诵书写方等正典，为人解说；

六、能于孤独贫苦，随力救护，乃至一念生悲心；

七、能尽寿舍于懈怠，发起精进，勤求佛道；

八、于五欲尘中，生烦恼时，能寻制伏；

九、若于无上菩提生厌退心，于小法中生贪著时，寻除灭；

十、能舍于一切所有，不惜身命。

胜姓、胜愿、胜心的三项，配合堪任、加行、大菩提，即称为菩萨三持，现将感戒之善的内容列表如下：

菩萨三持	堪任持	胜种姓	菩萨种姓	感戒之善
	加行持	胜行愿	发菩提愿	
	大菩提持	胜行心	十种要求	

不过，在通常的情形下，在受戒之先的乞戒之时，菩萨法师仅问两句：“汝是菩萨否？”“汝已发菩提心未？”这也就是探问菩萨种姓及发菩提愿的必经手续，至于胜行心中的十种要求是很少问到的。但是，衡之于理，求受菩萨戒者，应该自誓具备这胜行心中的十种要求。

正因为受戒之先，要有感戒之善，事实上，未曾学佛的众生，并不会知道什么叫做感戒之善。但以《梵网》及《璎珞》而言，能解法师语的众生均受得戒。所以《梵网》轻戒第四十五条

说：“若佛子，常起大悲心，若入一切城邑、舍宅，见一切众生……应心念口言：汝是畜生，发菩提心。而菩萨入一切处，山林川野，皆使一切众生发菩提心。”这就是为使一切众生皆能知道感戒之善的教化工作。《璎珞经》卷下也说：“若有人欲求受者，菩萨法师先为解说读诵，使其人心开意解，生乐着心，然后为受。”

根据如此说法，我们在传菩萨戒之前，是必须先讲菩萨戒的，否则，感戒之善未明未具，如何能够得戒？今日的传戒法师，若仅以“烧疤”即是感戒之善，那是何等的不幸！

“感戒之善”，如同可染的布料，必先有了可染的性质（根性）及其须染的要求（发心），才能把颜色染在布上。

现在再讲第二个主要条件：“要无障戒之恶。”什么叫做障戒之恶？所谓障，便是烦恼障、业障、报障，这是障碍众生了生脱死、行菩萨道的三大障碍。

在菩萨戒的受戒法中，只问七逆（较障比丘戒的五逆，多了杀和尚和杀阿阇梨的二逆），七逆属于业障，凡是犯了七种逆罪之中任何一逆，便不能受菩萨戒，这是主要的障戒之恶。

其实，三障之中，障障都可能成为菩萨的戒障。现将三障障戒的情形，根据义寂的《戒疏》所述，分别介绍如下：

第一、烦恼障有四种：

（一）放逸：放逸成性，暂时难改，所以不能受戒。

（二）愚痴：自不善巧，并且依附恶友者，根本不想受戒。

（三）受他束缚：为尊长、丈夫、主人、王、贼、怨家等所拘束者，身心不能自由，所以不能受戒。

（四）生活穷困：时时为了生活担忧，所以无暇想到受戒。

第二、业障有二种：

（一）七逆：所谓七逆，便是《梵网经》所说的七遮：出佛身血、杀父、杀母、杀和尚、杀阿阇黎、破羯磨僧及转法轮僧、杀圣人（小乘罗汉，大乘地上菩萨）。

（二）十重：便是《璎珞》及《梵网》所列的十条重戒。

第三、报障有四种：

（一）地狱。

（二）饿鬼。

（三）畜生中不解法师语者。

（四）北俱卢洲及禀性顽劣、不信因果、意志薄弱的人。

关于这三障的意思，尚须加以说明。烦恼障虽然可能有四种障碍受戒，但在遮难条文中并未列入。义寂法师对此的解释是这样的：“不决定故，非如七遮，定不得戒。”也就是说，烦恼之障可能障戒，但却不是绝对障戒。

业障之中的七逆罪是不通忏悔的，犯了七逆之罪，不论悔与不悔，今生都不能得戒。如《梵网》轻戒第四十一条所说：“若现身有七遮（逆），师不应与受戒。”轻戒四十条也说：“菩萨法师不得与七逆人现身受戒。”又说：“若具七逆，即现身不得戒。”

事实上，七逆罪不是人人可犯得到的。生在佛灭之后无从出佛身血；除了受过沙弥戒以上的出家人，没有和尚可杀（但在印度外道也有和尚、和尚尼）；从未归依佛教的俗人，没有阇梨可杀；在家人不够资格破僧；除了比丘，无人能破转法轮僧；比丘尼只能破羯磨僧，不能破转法轮僧。杀圣人的机会很不容易。今世最主要的是杀父杀母的二逆，出家人则加上杀和尚与阇梨，成为四逆，乃属主要。但为遵制，问时仍应七逆并问。

至于犯了十重戒，能不能再行受戒，据义寂法师的《戒疏》，共有四种不同的说法：

一、十重之中的前四条是根本性罪，破则如犯七逆，悔与不

悔，现身皆不得戒；其余六条，若能悔过，便不障戒。

二、如《梵网》轻戒第四十条中说："若犯十（重）戒者，应教忏悔"，乃至一年，要见好相。好相者，佛来摩顶，见光见华，种种异相，便得灭罪。"灭罪之后，可以重受。

三、犯前四重，悔过须好相，便得再受，不见好相者，不得再受；犯后六重，即使不悔，仍可重受而再得戒。

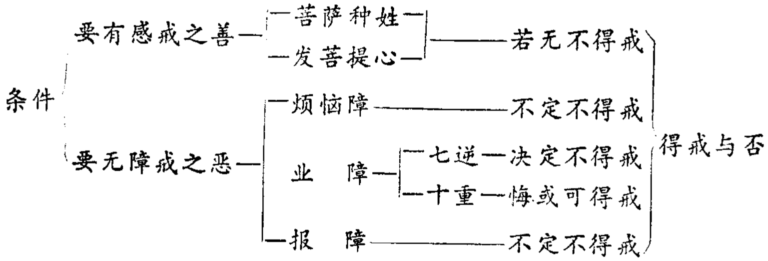
四、犯十重者，不悔皆是戒障，悔则皆得再受。

但在《璎珞经》中却说："十重有犯无悔，得使重受戒。"这是说：犯了十重是没有悔过之法的，但却犯戒失戒，仍可于失戒之后，重新受戒。

至于报障，在受戒法中，也未列入遮难项下。同时，《璎珞经》说："六道众生受得戒，但解语，得戒不失。"《梵网经》也说："畜生、乃至变化人，但解法师语，尽受得戒。"这是说，但能听懂法师说法的语言意思者，一切众生，皆可受戒得戒。实际上，就在"解法师语"一个问题上难倒了许多众生，由于业报而堕地狱饿鬼道中的众生，接受痛苦还来不及，自难有听法的机会和能力，至于畜生利根而解语者，不是没有，但总希少有限；北洲的人，根本不信佛法；我们这个世界的人类之中，也有许多不敢信佛或不愿信佛的人。这都属于与生俱来的果报障碍。然而，畜生中有解语的众生，地狱中有轻罪的众生，饿鬼道中也有有福的众生；这些众生，都是能够受菩萨戒的，所以报障一门，对于受菩萨戒来说，也不是决定不能得戒的。但是我们应该知道，这是戒障的一门。

"障戒之恶"，如同抗药性强的病菌，若有此类病菌存在于人体之内，吃药进补，都是无法生效无法受补的。七逆罪的性质，大概可用今日医药界最感头痛的癌菌来相比吧！

现在再将求受菩萨戒的主要条件列表如下：



三、菩萨戒的师资问题

因为菩萨戒本有好多种，所以，师资问题也各不相同。其中以《璎珞经》的要求最宽："其师者，夫妇六亲，得互为师授。"也就是说：凡是受了菩萨戒的人，不论僧俗，即使在自家的夫妻及六亲之间，也可以互相授受菩萨戒法。然据义寂法师的解释，则说："在家戒或可如经，出家五众，必须具德。"

《优婆塞戒经》的要求很严："满六月日，亲近出家智者，智者复应至心观其身四威仪（行、住、坐、卧），若知是人，能如教作，过六月已，和合众僧，满二十人，作白羯磨。"才能为授大乘五戒及六重二十八轻的菩萨戒。

罗什所传的《梵网》授法则说，为师必是出家菩萨，具足五德：

一、坚持净戒。

二、（戒）年满十腊。

三、善解律藏。

四、妙通禅思。

五、慧藏穷玄。

又说另有四德者：

一、同法菩萨——表示不是学小乘者。

二、已发大愿——表示不是未发菩提心者。

三、有智有力——表示对于经律的文义，能解能持者。

四、于语表义，能授能闻——表示能以言语明辨，说法授

人，使人心开而会解者。

在《地持经》中，则说：必须戒德严明，善解三藏，堪能使他发起敬信之心者，方可向其求受菩萨戒。

在善戒经中则更有细密的要求："若不信者，不应从受；悭者、贪者、不知足者，破戒、污戒、不敬重戒、喜贪瞋者，无忍辱者，不能为他遮罪咎者，懈怠、懒惰、贪受世乐、乐说世事、乃至不能一念之顷念于三宝，疑网、疑暗、不能读诵菩萨法藏、菩萨摩夷及生诽谤，如是之人，不应从受。"

以此可见，要做一个如法的菩萨戒师，实在很不容易！

至于作为一个菩萨法师的态度，在梵网经中，尚有要求：

一、轻戒二十二条："若法师，自倚解经律、大乘学戒，与国王、太子、百官以为善友，而新学菩萨求问，若经义律义，轻心、恶心、慢心，不一一好答问者，犯轻垢罪。"

二、轻戒四十条："与人受戒时，不得拣择，一切国王、王子、大臣、百官、比丘、比丘尼、信男、信女、淫男、淫女、十八梵天、六欲天子、无根（没有生殖器者）、黄门（性器官男女难辨或丧失功能者）、奴婢、一切鬼神，尽得受戒。"

三、轻戒四十一条："教诫师于是（菩萨戒）法中，一一好解。若不解大乘经律（的）若轻若重，是非之相，不解第一义谛、习种性、长养性、不可坏性、道种性、正法性，其中多少，观行出入，十禅支，一切行法，一一得此法中意。而为利养故，恶求多求，贪利弟子，而诈现解一切经律；为供养故，而自欺诈，亦欺诈他人。故与人授戒者，犯轻垢罪。"

四、轻戒四十六："法师比丘不得地立为四众说法。若说法时，法师高座，香花供养，四众听者下坐。"

另有一个问题，也是直到如今尚待研究的问题，那就是授戒的戒师，究竟该有几位？

在《地持》及《璎珞经》中，都说只有一位戒师。

在梵网轻戒第四十一条却说：“见欲受戒人，应教请二师：和尚、阿阇梨。二师应问言……。”可见应该有二位法师，但在梵网受戒法中，也只有一师。蕅益大师毗尼后集问辩中有这样的证明：“若准经文，似须二师，然璎珞地持，并止一师。又梵网受法，传自什师，载于义疏，亦止一师。所云请二师者，恐即是请佛菩萨耳。所云应如法供养二师，及杀二师成逆，则偏指比丘戒等二师亦可。”蕅益大师的这一意见是根据智者大师的戒疏而来的，但是智者大师对此尚有疑问，他说：“文又云‘二师应问言：汝有七遮罪否？’似非指佛。”这在蕅益大师未有解说，直到现在，仍未得明解！

依照菩萨受戒法的内容来看，菩萨戒的和尚是本师佛，在地球上说，释迦佛之后，弥勒佛之前，释迦便是我们的本师佛，所以释迦就是菩萨戒的得戒和尚，文殊菩萨为羯磨师，弥勒菩萨为教授师，一切如来为尊证，一切菩萨摩诃萨为同学。至于菩萨法师，仅负教诫、启发及旁证的责职，所以梵网轻戒四十一条称菩萨法师为“教诫师”，在优婆塞戒经等则称戒师为“智者”，昙无谶为道进传菩萨戒，也只是“作证”而已。

至于“二师应问言”的“二师”，究作何解，我想只有一种可能，那就是或由于传抄过程中造成的错误，或可能是哪一位抄经者把“法师”错写成了“二师”。除此以外，便无法找到更为恰当的理由来解释这“二师”两字的意义所指了。

但是，对此“二师”两字，各家疏注，都有宝贵的意见：

一、法藏大师说：“此有二义：一谓人中请此二师，受菩萨戒，如受沙弥十戒；二遥请本师释迦佛等为和尚，亲传戒师为阇梨。”法藏大师接着又引列论证说：“善戒经云：‘师有二种，一是不可见，谓佛菩萨僧是；二是可见，谓戒师是。’从是二师得菩萨戒。又，普贤观经请三师者，于不可见师中请也。瑜伽等中请一师者，唯望可见师说也。”

二、义寂法师说："谓与他人作受戒师，应正制和上（同和尚），始终亲教是和上故……又须一人作羯磨师故，更教另请一人为阿阇梨……义同声闻沙弥受法。"

实际上，各位古德所见，各有可贵之处，然对"二师应问言"一句，皆未抓到痒处，不论可见不可见的戒师，此"二师应问言"，必须是现前受戒时的现前师，决不能扯牵到不可见的佛菩萨身上去，也不可连想到亲教和尚及羯磨阇梨身上去。单以菩萨而说，除了教诫法师是现前受戒时在场的，和尚佛及菩萨阇梨是不可见的，但也没有另以比丘法师来代替佛及菩萨为和尚与阇梨的必要，且也是代不得的。

第十三讲　受了菩萨戒之后

一、菩萨戒的持犯与得失

既然受了菩萨戒，就该明白持犯与得失的问题了。

菩萨戒与声闻（小乘）戒的最大不同处，有两点：一是持戒对象，二是受持的时间。

前面已经约略说过，菩萨虽持一戒，要比小乘持具足戒的功德更大，因为菩萨戒的每一戒都是"无尽戒"。持一戒，即在一切众生分上得到持戒功德，众生之数无量，持戒的功德也就无尽了。所以受持菩萨戒的功德之大，大得无法比喻。所以《璎珞经》卷下说："法师能于一切国土中，教化一人出家受菩萨戒者，是法师其福胜造八万四千塔。"又说："其受戒者，入诸佛界菩萨数中，超过三劫生死之苦。"又说："有而犯者，胜无不犯；有犯名菩萨，无犯名外道。"

可知，教化他人出家受菩萨戒的功德是很大的，自己受菩萨

戒的功德，那就更大了。有人以为受戒固然功德很大，犯戒的罪过也是很大，惟恐受了不能坚持不犯，所以没有勇气受戒，但在这里却明白地告诉你："有而犯者，胜无不犯。"为什么呢？这就是菩萨戒的功德作用了，因为持戒是对一切众生持的，所以在一切众生中有功德，犯戒则绝对不可能对一切众生而犯。比如犯杀生戒，即使天天杀，时时杀，也不可能杀尽一切众生；杀一众生，仅于一个众生身上得罪，杀生有罪，却没有在一切众生身上得罪。所以又说："有犯名菩萨，无犯名外道。"所以又称菩萨戒为"四十二贤圣法"，四十二个阶位的菩萨（三十贤位加十二圣位），是由于受持菩萨戒而得。所以《华严经》要说："戒是无上菩提本"，《梵网经》要说："微尘菩萨众，由是成正觉。"

第二个问题，便是受持的时间。小乘戒有五种因缘舍失戒体：一、命终，二、二形（男女根变性），三、断善根，四、作法（对解语之同法比丘，乃至一个俗人宣布舍戒），五、犯重（犯四根本戒）。但在菩萨是不同的，菩萨戒不是"尽形寿"受持，而是"尽未来际"受持，所以命终不舍戒；菩萨不拒性别与变性之人，所以二形不失戒。菩萨戒只有在两种情形下失戒：一是犯了重戒，二是故意舍去大菩提心。犯重戒有两种：一是破重戒，是以上品烦恼缠犯（如故意杀人）；二是污重戒，是以中品烦恼缠犯（如过失杀人，不加注意而误杀人）。破重戒者，便失菩萨戒，污重戒者，尚可依法悔过。所谓上品烦恼缠犯，《瑜伽论》中有这样的说明："若菩萨，毁犯四种他胜处法，数数现行，都无惭愧，深生爱乐，见是功德，当知说名上品缠犯。"故舍大菩提心，即是对人宣布不做菩萨了，或者不相信有菩萨行了，或者以为大乘不如小乘好而不学大乘法了，乃至不信佛法而信外道了，这都成为舍菩萨戒的因缘。

《优婆塞戒经》卷七则说："舍戒有六：一者断善根时，二者得（男女）二根时，三者舍寿命时，四者受恶戒（如发誓做职业凶

手）时，五者舍戒时，六者舍欲界身时。”但是我们已经说过，优婆塞戒，不能算即是菩萨戒，所以它有独特的说法。

事实上，《璎珞经》又说菩萨戒是“有犯不失”的。菩萨戒一经受得之后，从生至生，直至成佛，都是永远随逐的，因为戒体是一种无形状无表象的无漏色法（物质体），当它一经熏上了我们本性理体之后，只有被遮没的可能，却没有失落的可能了。所谓犯了重戒失戒，那只是因受恶法阴影的遮没而失去了戒体的功能，并不即是戒体从我们的本性理体上失落，这是应当明白的。所以《梵网经》许可犯了十重的人，于佛像前忏悔过恶而取相重受；《璎珞经》则直言：“十重有犯无悔，得使重受戒”。《瑜伽》也是直说：“以上品缠犯如上他胜处法，失戒律仪，应当更受。”此所以“重受”或“更受”，乃是以外在的佛菩萨（他）力，来引发先前曾熏受的戒体，使之恢复其戒力功能而已。

正因为菩萨戒是尽未来际受持的，转生之后，多数的众生，虽已不再记忆曾经受戒，虽其功能或已隐没，但其戒体仍然存在于性体之中，所以仍可遇缘而“增受戒”，如果转生无缘再受，乃至也不记忆曾经已受，这一戒体的功能，必将仍有显现的机会，所谓善根，这也正是善根的一种。

然《璎珞》又说：“一切菩萨，凡圣戒体，尽心为体，是故心亦尽戒亦尽，心无尽故，戒亦无尽。”有人见此，便以为戒体是心法（精神），而非色法（物质）。事实不然，所谓心尽与无尽，是指菩提心而言，舍菩提心，便是心尽，戒体功能亦尽，发大菩提心，便是心无尽，戒体功能亦无尽。故我以为，破重戒者戒体受到遮没，舍菩提愿者，才是将戒体的无漏色法洗失。

二、菩萨的悔过法

犯了重戒，《璎珞经》说“有犯无悔”，是无可悔过的。《梵网经》轻戒四十一条则说：“若有犯十戒者，应教忏悔：在佛

菩萨形像前，日夜六时，诵十重四十八轻戒，苦到礼三世千佛，得见好相。若一七日，二、三七日，乃至一年，要见好相。好相者，佛来摩顶，见光见华，种种异相，便得灭罪。”至于犯了轻戒，则说：“若犯四十八轻，对首忏罪灭。”

悔重戒的方法，只见于如此的一种；悔轻戒，《梵网》只说“对首忏”，《璎珞》也只说“得使对首悔灭”，至于如何来作对首忏悔？在《瑜伽菩萨戒本》条文之后，有这样的说明：

“设有违犯，即应如法疾疾悔除，令得还净。”

“如是菩萨，一切违犯，当知皆是恶作所摄，应向有力，于语表义，能觉能受，小乘大乘，补特伽罗，发露忏灭。”

“若中品缠犯如上他胜处法，应对于三补特伽罗，或过是数，应如发露除恶作法，先当称述所犯事名，应作是说：‘长老专志，或言大德，我如是名，违越菩萨毗奈耶法，如法称事，犯恶作罪’。余如苾刍发露悔灭恶作罪法，应如是说。”

“若下品缠犯如上他胜处法，及余违犯，应付一补特伽罗发露。悔法当知如前。”

“若无随顺补特伽罗可对发露悔除所犯，尔时菩萨以净意乐，起自誓心；我当决定，防护当来，终不重犯。如是于犯，还出还净。”

根据如此说明，又据弘一大师受随纲要表所列，菩萨悔过法，可以列表如下。

- 忏法
  - 忏重
    - 根本
      - 上品缠犯十重
        - 梵网取相忏、罪灭重受戒
        - 璎珞、瑜伽不取相，悔更受戒
      - 中品下品缠犯十重——未失戒，应对四菩萨忏
    - 方便
      - 犯十重下重方便——对首忏
      - 犯十重下轻方便——责心忏
  - 忏轻
    - 根本——对首忏
    - 方便——责心忏

不论重戒轻戒，犯戒均有根本与方便两罪的不同，根本是已遂罪，方便是准备或进行犯戒而未完成犯戒的事实。悔罪的对象，最好是同志的净菩萨众，若无菩萨，对小乘比丘悔亦可。忏法分为三类：一是对四人（瑜伽戒本说三人）或四人以上忏；二是对一人忏；三是自己责备自心忏。不过对四人及对一人忏的白词相同，所以忏词分为二种：一是对人白忏；二是自己独白忏。现在举例如下：

第一、对人忏法

忏时应修威仪，长跪合掌，对受忏者白：

“诸大德一心念（对首忏则不用诸字），我某甲故□□□，犯波罗夷罪，今向大德发露忏悔，更不取作，愿大德忆念我。”（三说）

忏悔主或受忏者呵责云：

“自责汝心，生厌离。”

忏者答云：“尔！”

第二、责心忏法

忏者应修威仪，心生惭愧，对自独白：

“我某甲，故□□□，犯波罗夷轻方便，（或轻垢罪），我今自责心悔过。”（一说）

本来，若有犯戒，应该随犯随悔，如果事忙，或者人数不足，则应于每半月说戒布萨之前，必须悔净。否则，有犯不净，而听说戒，便成覆藏罪。《善戒经》说：“若比丘犯波逸提，不愧不悔，听菩萨戒，得偷兰遮，若犯偷兰，不愧不悔，听菩萨戒，得僧残罪；若犯僧残不愧不悔，听菩萨戒，得波罗夷罪。”这是菩萨覆藏，重于本罪的缘故；这又是菩萨戒重于声闻戒的一例。这也是受了菩萨戒的人，不可不知的一件事。

三、菩萨的说戒布萨

明末弘赞律师于其《梵网略疏》中说：“菩萨无羯磨法，菩萨受戒时，亦无羯磨，唯对佛菩萨像前三白，即是羯磨。”又说：“菩萨说戒，不称说戒布萨。”又说：“有罪者未忏（及）未受菩萨戒者，俱不听共作布萨。”

羯磨法是声闻僧所独有的一种议事法，也是住持佛法住世的一种僧团轨则。菩萨有化世的责任，有护持佛法的责任，而较少主持佛教的责任；如果是菩萨比丘，仍以比丘身份住持佛教而不是以菩萨身份主持佛教。

布萨是梵语的音译，是清净三业与长养功德的意思；又说是“净住”的意思。半月一次的说戒，是大小乘一样的，小乘称为羯磨，大乘称为布萨。

《梵网经》说：“佛告诸菩萨言：我今半月半月自诵诸佛法戒，汝等一切发心菩萨亦诵。”又说：“若受菩萨戒，不诵此戒者，非菩萨，非佛种子。”梵网轻戒第三十七条也说：“若布萨日，新学菩萨，半月半月布萨，诵十重四十八轻戒时，于诸佛菩萨形像前，一人布萨，即一人诵，若二人、三人至百千人，亦一人诵。诵者高座，听者下座。”轻戒三十八条又说：“应如法次第坐，先受戒者在前坐，后受戒者在后坐。”

这是说：新学菩萨，须要半月布萨，以便忏罪而清净三业，以便诵戒而长养功德。但对诵戒一事，不限半月一次，而是可以日日诵，乃至时时诵的，最少不得少过半月一诵，如若不诵者，那就“非菩萨，非佛种子”了。

至于菩萨戒的布萨法，大致与声闻的说戒羯磨相同，如果人多，则由当值的打板集众，再由维那浴筹、行筹点清的人数；再遣未发菩萨心未受菩萨戒者出去；再请上座上香就座；再问有犯无犯及有悔无悔；再请众中善诵而音声好者再升高座而诵。详细仪

节，可以参考明旷《天台菩萨戒疏》卷下所列的布萨法。如果是一人单诵，出家菩萨，应披九条、七条、五条袈裟的三衣。在佛前上香礼拜后，面佛跪诵，或者坐诵，这是很容易做到的事。

对于菩萨比丘及在家菩萨的诵戒问题，《义寂戒疏》中有这样的说明："菩萨僧尼，至半月，应两边布萨，诵大小二本，不者轻垢。在家菩萨，若家内有净室，半月应自诵；若无者，由自内（二十至三十华里）寺舍作菩萨布萨，则应往听，都不者轻垢；若自家喧迫及由旬内无菩萨布萨会集者，不犯也。"

第十四讲　戒律的传承与弘扬

一、为什么要有戒律

有关戒律概念的一些问题，我们在前几讲中已经大致都讲到了；这一讲谈谈有关戒律的脉络。因为，凡是一种学问及其所赋的使命，唯有从它的来龙去脉的过程中，可以看出它的精神，可以确定它的未来的展望。

俗话说："钢刀虽利，不斩无罪之人。"国家的法律，对于守法的公民，根本是不起作用的。但要维护守法者的安全和利益，又不得不有法制设置，因为社会之中及人类之间的害群之马，并非绝对没有。同时守法与犯法的善恶界线，也仅在于一念的相差，为了警策大家，不要闯过这一十字路口的红灯，所以要有法律；为了保护大家，不因一念之差而去造成千古之恨，所以要有法律。

佛教之有戒律，也是如此，佛陀成道以后的最初数年之中，根本没有戒律，因为初期的佛弟子们，都以好心出家，他们的根

器也特别深厚，往往听到佛陀的开示之后，即使仅是三言两语的点化，便会立即证入圣人果位。小乘初果耕地，虫离四寸，至于偷盗和妄语，当然不会再有。所以佛时初期的僧团，用不着制定戒律来约束大家，大家本来就是清净的。直到佛陀成道以后的五年，才有比丘由于俗家母亲的逼迫，与其原来的太太最初犯了淫戒，佛教的戒律，也就从此陆续的制定下来。制戒的目的是为了维护僧团的清净庄严，也是为了保护比丘们的戒体不失。

虽然，佛教的戒律很多，但皆不离五戒的基本原则，一切戒多由五戒中分支开出，一切戒的目的，也多为了保护五戒的清净。五戒是做人的根本道德，也是伦理的基本德目。五戒的究竟处，是了生脱死的正因。我们学佛的宗旨，是在了生脱死，五戒而能持得绝对的清净，离开佛国的净土，也就不远了；因为比丘戒是通向涅槃的桥梁，比丘戒却又是由五戒升华的境界。

戒的功能是在断绝生死道中的业缘业因。如说："欲知过去因，今世受的是；欲知来世果，今世作的是。"要是我们不造生死之因，即使不想离开生死，生死之中也不会找到我们的踪迹的。

所以戒律的制定，不是佛陀对于子弟们的一种束缚，实是佛子的解脱道，也是僧团的防腐剂。佛子若无戒律作为生活规律的依准，了生脱死是并不容易的；僧团如无戒律作为统摄教化的纲领，佛教的状态，不唯一盘散沙，也将乌烟瘴气。

因此，佛在临将入灭之时，示意后世的佛子，应当以戒为师。正像一个国家，元首可以死，死了一个元首，再选第二第三乃至一百一千个元首，只要国家的宪法存在，大家依法而行，这个国家的政制政体，也将不动不摇，并且达于永久。佛教只要戒律存在，佛教弟子及其僧团的本质，也必能够与世长存了。

二、戒律的传流

所谓"忠言逆耳，良药苦口"。凡是一种约束性的规定，虽然多能使人按步向上，但是这一向上而至最上的境界，即使人人向往，却也未必真的使人人皆去拾级而上，因为向上走去，固有一个可爱的境界正在等待人间的每一个人，然在未曾到达之先，必须首先付出登高攀爬的代价，这一代价是非常辛苦艰难的。再看一个滑雪的人，从高处向下，直溜急滑，该是多么轻松呀！所以登高向上，虽有美丽的远景，却要吃苦在先；下流滑落，虽有殒命的危险，当下毕竟是轻松的。

因此，当佛灭度之后，佛弟子中，就有一个愚痴的比丘跋难陀，感到非常高兴。他说："那个老头去得正好，他在世时，规定我们这样必须作，那样不准做。如今他去了，我们可以自由了。"（《长阿含游行经》）这话传到迦叶尊者的耳中，感到非常悲痛。他想：如果真的如此，佛教的精神及其救世的工作，岂不因了佛陀的入灭而随着结束了吗？同时，佛在入灭之际的最后说法，一开头就说"汝等比丘，于我灭后，当尊重珍敬波罗提木叉，如暗遇明，贫人得宝；当知此即是汝大师。"（《遗教经》）于是决心召集当时的大弟子们，编辑律藏。

那是释迦世尊入灭以后的第一个结夏安居，那是在七叶窟举行的第一次经律的结集；那次参加的人数，据说是整整的五百位，都是大阿罗汉。当阿难尊者诵完经藏之后，即由优波离尊者诵出律藏，由大众印证通过之后，最初的律部便告完成。但在那时的结集，似乎还没有文字的记录，只是统一由口诵心记而已。

就这样传流下来，因为佛教传布的范围广大了，印度的种族和语言，又是非常的复杂，同时最遗憾的当佛灭度后，由于部分的长老比丘，并没有受摩诃迦叶邀请，所以也没参加七叶窟的第一次结集；从此以后的佛教，虽在长老比丘们的领导之下，过着

与佛时相差不多的僧团生活，但是，已经失去了领导的中心，未能产生一个统一的如共和政府式的机构，而仅各化一方各自为政。时间长了，由于地理环境的不同，由于彼此之间的隔阂，大家对于佛陀的教义，也就产生了若干不同的见解。这种不同的见解，便造成了部派分张的结果，那是佛灭之后一百年至三四百年间的事。佛灭百年后在吠舍离的第二次结集，就是部派分张的显明的开始。所以，对于戒律的传流，也由于部派的分裂，而成了部派的戒律，各部有各部自己所传的戒律，至于初次结集的律藏，现在已无从见到它的本来面目。不过，现在所传的各部律藏，无论南传锡兰巴利文系的善见律也好，北传译成藏文的有部律及汉文系的四部广律也好，虽然各有若干小节的取舍与详略的出入，但其根本精神及其根本原则，仍是大体一致的。所以律藏的存在是无可怀疑的事实，并且也被近世学者、公认为最能保留原始佛教真面目的圣典之一部分。即使这些律部的分别出现，已是佛灭百年之后的事。

据向来传说，律藏初次结集之后，即由迦叶尊者传阿难尊者，再传末田地、舍那波提、优婆崛多等五传，在优婆崛多以下，有五位弟子，由于各自对于律藏内容的取舍不同，律藏便分成了五部：

一、昙无德部—四分律。

二、萨婆多部—十诵律。

三、迦叶遗部—解脱戒本经。

四、弥沙塞部—五分律。

五、婆粗富罗部—（未传）。

五部分派说，是根据《大集经》卷二十《虚空目分·初声闻品》而来，但是该经之中，虽标五部，却是说了六部的名目，第六部是摩诃僧祇部。据传说，这是佛陀预记的事，佛陀早就料到律藏的传承会分派的。在《舍利弗问经》中，也有类似预记的记

载，而分为八派。但据史实考核，部派佛教的分张，在佛灭后百年至三百年期间，可谓盛极一时，由上座部与大众部的根本派别之下，又各分出许多部派，一般的传说大约分有十八部，本末合起计算，则有二十部之多。现在综合南北传所传的资料，所谓十八部，未必真有十八部全部史实，却未必仅有十八部，因为部派之下又分部派，分了再分，到最后，有些部派的隶属系统，现在竟已无从查明；比如北道派，就是这样的例子。据《大智度论》卷六十三说，当时教团分为五百部，这也未必是事实。然据近人的研究，部派佛教的名目，多到约有四十多种（见《海潮音》四十五卷十一、十二合刊）。照理说，每一个部派均有各自应诵的律本。但从事实上看，能有律本传诵的却很少。有律本译成汉文的，只有五个部派，现在且将之分系列表如下：

上座部—	根本有部	根本说一切有部律（印度西北境迦湿弥罗新萨婆多部）
	有　　部	十诵律（中印度摩偷罗萨婆多部）
	化 地 部	五分律（弥沙塞部）
	法 藏 部	四分律（昙无德部）
	饮 光 部	解脱戒本经（迦叶遗部）

大众部——摩诃僧祇律

因为根本说一切有部律，同样出于萨婆多部，所以有人说应是十诵律的别译（如太虚大师），也有人说是新萨婆多部，唯其与十诵律同部而所传时地不同，当无疑问；又因饮光部只译出戒本而未译出广律，所以，虽有六部，在中国统称为四律。四律与五论齐名：《毗尼母论》、《摩得勒迦论》（此二论是宗本新萨婆多部律而解释的）、《善见论》（这是解释四分律的）、《萨

婆多论》（这是解释十诵律的）、《明了论》（这是上座部系犊子部下正量部的佛陀多罗阿那含法师，依据正量部律所造，它的本律中国未传）。以上合称为汉文律藏的“四律五论”。正因如此，在现行的世界佛教中，汉文系的律藏也是最丰富的一系。

从上表看出，上座部占了绝对的多数，大众部仅仅一部律而已（僧祇律应属大众部）。事实上这是非常可惜的事，大众部的发展，虽然引出了大乘佛教，大众部的典集——律与论，所传的却太少了。

三、律部传来中国的历史

中国之有戒律，始于三国时代，曹魏嘉平二年（250），由中天竺昙摩迦罗，在洛阳白马寺译出《僧祇戒心》及《四分羯磨》。

其余律部译出的时间如下：

一、《十诵律》——姚秦弘始六年至八年（404～406），由鸠摩罗什法师译出，共五十八卷，又由卑摩罗叉改为六十一卷。

二、《四分律》——姚秦弘始十二年至十五年（410～413），由佛陀耶舍共竺佛念译出，共六十卷。

三、《僧祇律》——东晋义熙十四年（418），由佛陀跋陀罗共法显译出，共四十卷。

四、《五分律》——刘宋景平元年（423），由佛陀什共智胜译出，共三十卷。

五、《解脱戒本经》——元魏时，由般若流支译出，共一卷，其时约在西纪五三八至五四四年之间。

六、一切有部律——唐朝武则天久视元年至睿宗景云二年（700～711）之间，由义净三藏译出，共十八种，一百九十八卷。

以其译出的地点及盛行的时间上说，《十诵律》虽是姚秦时

在关中译出，到六朝时则盛行于长江下游地区；《四分律》的译出地点也在关中(陕西)，它的译出时间比《十诵律》只迟了七年，但到隋朝才有人弘扬，到了唐初才由于道宣律师的大力弘扬，而成为中国律宗的唯一法脉；《僧祇律》的译出时间比《四分律》晚了五年，它是在建康（南京）的道场寺译成，六朝时在北方稍有弘扬；《五分律》比《僧祇律》又晚出了五年，它在建业（也是南京）龙光寺译出之后，则殊少有人弘扬；《解脱戒本经》比《五分律》晚出了一百多年，它的内容与《十诵律·戒本》相同，故也无可为说；有部律的译出，比《五分律》迟了将近三百年，正好是在南山道宣律师（隋开皇十六年至唐高宗乾封二年——596～667）以后的四五十年之间，当时的律宗，正是《四分律》的鼎盛时期，所以义净三藏，虽然偏精有部，奈何孤掌难鸣。依照律的内容而言，有部律为最多，也最丰富，可惜直到现在，还不曾有人继起为之弘扬。

四、戒律在中国的弘扬

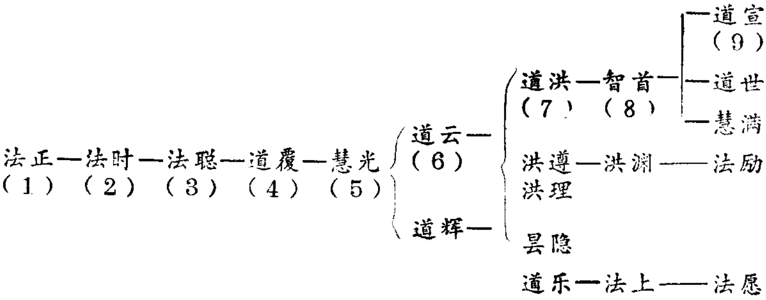
佛陀的教法是平均发展的，戒、定、慧的三无漏学，就是这一平均发展的基础，也是这一平均发展的中心工作，如鼎三足，缺一不可。但在佛陀的弟子，即使是佛陀当时的弟子，对这平均发展的工作，就不能胜任了；所以诸大弟子，各有所长，各成第一。但是，戒律又是三学的基础，不持戒，解脱道的向往便成妄想；所以戒是任何一个弟子都要持的，不过研究的心得是有深浅的，故以优波离尊者为持戒第一。

正因这一趋势，到了中国，就有不学戒的比丘出现了，并将学戒的比丘，特别立为“律宗”的名目了，这是中国佛教的不幸！

上面说过，中国之有戒律，早在三国时代，中国之有中国的比丘，也在三国时代。当时由于僧祇戒心及四分羯磨的译出，即请梵僧，立羯磨法，传授比丘戒。但因戒经的大部未到，故也无从弘扬，直到《十诵律》译出后约五十年来的刘宋时代，才有人

弘扬；在宋齐之际，也有人弘扬《僧祇律》；一到隋唐以后，由于《四分律》的趋势抬头，而达于登峰造极之时，中国境内也只有四分一部，独树其帜了。

㊅《四分律》在中国的弘扬，是起于元魏孝文帝时的北台法聪律师，以下有道覆、慧光；慧光的弟子有道云、道晖；道晖的弟子有洪理、昙隐；道云及道晖的弟子洪遵；与昙隐 并称 的有 道乐；道乐的弟子法上；法上的弟子法愿。再 有道 云的 弟子有 道洪；道洪之下有智首；智首之下道世、道宣、慧满。这些大德，人人皆著有律疏或律钞。到了道宣律师，《四分律》的弘扬，便算登峰造极了；道宣律师对于律书著述的成就，也已到了空前的阶段。他以化教与制教，别摄一代时教，又以三教判摄化教：以性空（摄一切小乘法）、相空（摄一切浅教大乘）、唯识圆教（摄一切深教大乘），三教摄尽大小乘法；又于制教分为三宗：实法宗（依萨婆多部明受——戒体为色法），假名宗（昙无德部依成实论明受——戒体为非色非心）、圆教宗（宣律师自明受——戒体为识藏薰种）。以道宣律师佛学大通家的资具，又以他唯识学的态度，精治《四分律》，融通大小乘，以为《四分律》义，通于大乘佛法。因为曾有这样一位思想卓越、行持谨严、著述丰富的伟大律师，弘扬了《四分律》的精义，从此也就奠定了中国律统的基础，那就是《四分律》的一脉相传。但据灵芝元照律师的意见，道宣律师已是第九祖了，他们的系表如下。



这一系表是根据近人续明法师《戒学述要》（第185至187页）的资料所列，但他们的系统，未必就是如此的呆板，比如《唐高僧传》卷二十七《惠光传》中，将洪理与道云、道晖并称："云公头，晖公尾，洪理中间著"；又于同卷《昙隐传》中称昙隐："遂为惠光部之大弟子也"；又说到洪理著钞两卷，"后为智首开散词义，雅张纲目，合成四卷"。这些都是他们在系统上错综复杂的关系。道乐的名字，见于《昙隐传》的附录，只说："时有持律沙门道乐者，行解相兼，物望同美"。又说："故邺中语曰：'律宗明略，唯有隐乐。'"至于道乐是出自何人门下，僧传未有明载。上面列表，仅是大概而已。

《四分律》在道宣律师的同时，共有三派，那就是：一、南山道宣；二、相部法励；三、东塔怀素。法励律师，出于洪渊的门下，道宣曾求学于法励的门下，怀素则曾求学于法励及道宣的门下，但因他们的见解不同，所以分为三派。他们主要不同处是根据问题：道宣依于大乘的《唯识》；法励依于小乘的《成实》；怀素依于小乘的《俱舍》。

他们三派，各有很多的弟子，也各有很多的著述，但以南山一宗最极殊胜，尤其南山律，通于大小乘，特别受到大乘根器的中国人的欢迎，所以历久不衰，降至南宋，才算告一段落。

道宣法师有名的弟子有：大慈、文纲、名恪、周秀、灵崿、融济，及新罗的智仁等。弘景、道岸、怀素也是道宣的受戒弟子。

文纲的弟子有道岸、准南等。

道岸的弟子有行超、玄俨等。

但在律统的系列上，是以周秀为南山的第二祖，他们的系统是这样的：

周秀以下有道恒——省躬——慧正——玄畅——元表——守言——元解——法荣——处恒——择悟——允堪——择其——元照——智交（或立道标）——准一——法政——法久——妙莲

——行居等，共有二十一祖。再往以下，就入元朝，律宗衰废，传承不明了。

这是南山律宗的一脉相传，到元解之后，即入宋代；到元照之际，已是南宋时期了。自道宣以下，解南山律者，共有六十余家，撰述达数千卷之多，其中以钱塘灵芝寺的元照律师，最为大盛。但是南山一宗传到灵芝元照时，又分成两派了：

一、钱塘昭庆寺的允堪。

二、钱塘灵芝寺的元照。

这两派，以灵芝的影响最大。

到了元代以后，中国佛教，已经到了强弩之末的时期，律宗更是寂寞得可怜了；通《四分律》的，可记者仅是京城大普庆寺的法闻而已。同时由于南宋以后的禅宗，曾经一度盛行，故对唐宋之间的诸家律学撰述，既然无人问津，也就散失殆尽。

到了明朝末叶，弘律的大德，又相继而起，比如莲池、蕅益、弘赞、元贤等，均有律学的著述存世；约与莲池大师的同时，另有如馨古心律师，专弘戒法，如馨的门下有性相、永海、寂光、澄芳、性祇等；在寂光（三昧）律师以下，著名的弟子有香雪及见月（读体）二人。

但自香雪及见月之后，清朝二百几十年，律宗的门庭，除了徒有其表的传戒烧疤、跪拜起立等形式之外，已经没有真正弘律的人了！晚近则有弘一、慈舟两位大师弘律而已！

事实上，自南宋之后，由于律书的散失不见，明末诸大德虽想弘律，仍是继接不上古德的典型或气运，更加说不上媲美于唐宋的成就了。说来，我们是很幸运的，因为，以前散失的律书，日本多还保存着，今后，当有一番新的弘律的气象出现。

五、弘扬戒律的困难

弘扬戒律，我们虽希望它能够出现新的气象，然从历史上

看，却是不太乐观的；因为，一部中国佛教史，关于弘扬戒律的记载，在比例上的份量是那样的轻。

我们检讨一下，戒律既为佛法的根本，为什么在中国的佛教圈中，对它不感兴趣？本来，戒律之在佛教，亦如法律之在国家，一个国家，如果废弃法律的效用，这个国家的社会，将会发生不堪想像的恐怖与黑暗；佛教如无戒律的维系，佛子的堕落与僧团的腐败，也是意料中事。中国佛教虽不如律而行，仍能延续至今者，因为佛教的经论之中，处处都有戒律的强调，比如《大智度论》、《瑜伽师地论》、《大涅槃经》、《法华经》、《遗教经》等等。所以中国佛教虽不严于律制的遵守，但却没有违背戒律的重要原则，这是值得庆幸的事。但也正因中国佛教未能确切如律而行，所以中国佛教的状态，也在每下愈况之中。本来，佛教的根本精神是依法不依人的，只要依照律制而行，佛法自可历久长新。然在中国的佛教，历代以来，往往是依人不依法的，如能出现几位大祖师，大家都向祖师看齐，以祖师作为佛教的中心，向祖师团结，佛教便兴；如果数十年乃至数百年间，没有一个祖师出现，佛教也就跟着衰微下去！佛教本以佛法为中心，中国的佛教，却以祖师为重心，所以佛教史上的局面，总是起落盛衰不定，无法求得永久的平稳。

我们如要挽救这一缺失，唯有从建立戒律制度上着手，但是中国佛教的环境及其背景，对于弘扬戒律，却有太多的困难，过去如此，今后还是如此。现在分述如下：

（一）律本太多，综合不易；传来中国的戒律，共有“四律五论”之多，其中各部广律的制戒因缘以及戒相条文，相差不了多少，但其律论对于条文的解释，各彰本部的宗义，互异的就多了；有的要求很严，有的要求颇轻，如果逐部看了之后，即使自以为是，也无法肯定已经是到了什么程度。因此，南山道宣律师，没有见过新译有部的律文，他的好多观点是相左于新译有部律的。有部律虽后

出，但以义净三藏留学印度二十多年，遍考当时的印度律制，并作《寄归传》以用说明，他的观点可能要比南山较为正确，唯其如今若以有部而谤南山，又觉得尚有未可。再如明末清初的蕅益、见月诸师，因其未能遍获南山以下唐宋律著，虽然宗依南山，仍然未能尽合南山的观点。今人如要治律弘律，必须首先冲破此一难关。

（二）戒相繁复，不易明记：大家知道，佛法之中，以唯识宗的名相最多，最难一一明记，殊不知律宗也有如此的困难存在。大家只知道戒律最少的是五条——五戒，最多是三百四十八条——比丘尼戒。但此仅是条文而已，正像一个仅仅熟背宪法条文的人，并不即能成为宪法学专家。因为差不多在每一条的戒相之中，多有开、遮、持、犯的分别；同时，开、遮、持、犯，各各亦皆有轻重等级；同样犯一条戒，由于动机、方法、结果等的不同，犯罪的轻重，及忏罪的方式，也各有不同。戒律的条文固然是戒，凡不在条文中而仍违反了佛法原则的，也都算是犯戒。犯的什么戒？应当怎么办？都该了如指掌，始得称为通晓戒律。尤其是一个比丘，不应仅知比丘戒的犯相轻重及忏悔方式就算了事，还应通晓大小乘的一切戒律才算是明白戒律。所以研究戒律必须首先付出耐心和苦心，从繁复的戒相名目之中，培养出持戒的精神与弘戒的悲愿来。

（三）学戒弘戒，必须持戒：一个学戒弘戒的人，虽然不必事事如律而行，最少该是戒律的忠实信徒，他虽未必持律谨严，至少是个向往着如律而行的人。否则他的弘律事业，也就难得收到理想的效果了。

学禅的可以不拘小节，学律的事事都得谨慎。学教讲经的法师，可以大座说法，可以广收徒众，可以名利双收。持戒弘戒的律师，没有大规模的僧团，讲戒不必登大座；或有大丛林，却又未必欢迎你去讲戒；学戒持戒的人，绝对不敢滥收徒众，否则即

是犯戒。因此，若要立志弘戒，必需先要准备甘于寂寞。当然，如能弘戒成功，影响所及，风行草偃之时，这些问题，也就不成问题了。但是身为一个弘戒的人，他的生活必定要比一般比丘更为刻苦，他的资身用物，不敢过好，也不敢过多，否则便是犯戒。于是，如想发心弘戒，首先要有不怕吃苦的精神。

（四）中国环境，不崇律制：因为中国的佛教，尤其是南宋以来的中国佛教，根本丧失了崇尚律制的习惯，所以我们要倡导弘扬戒律，但此不崇尚律制的环境，竟又是弘扬律制的最大障碍。多数人不崇尚律制，也就讨厌崇尚律制的人，唯恐会以律制的理由去约束他们或抨击他们，使得他们无法安心。我曾听人说过，因为弘一大师弘律，所以有些人就不太欢迎他。弘一大师弘律，起初数度不如愿，后来即以“不立名目，不收经费，不集多众，不定地址”为其弘律的方案。

（五）律文刻板，时代变更：戒律的条文是死的，社会的演变是活的。要以死板的条文，硬生生地加在每一时代的每一个弟子头上，实在是一件困难的事，也是一件不合理的事。但在佛陀入灭之后，迦叶尊者曾经提出这样的原则：“佛所已制，不许废弃，佛所未制，不得再制。”因此，历代的许多大德，都不敢赋戒律予灵活适应的生命，以印度人的观念来范围中国人，以隋唐时的观念来范围现代人，宁可让戒律废弃一边，也不愿使其作为时代潮流的适应。事实上，如果真的遵照条文全部遵行，确也无此必要。因为《五分律》卷二十二中有如此的说明：“佛言，虽是我所制，余方不以为清净者，皆不应用；虽非我所制，余方必应行者，皆不得不行。”可知佛制戒律，并不刻板，只要不违背律制的原则，即可随方应用，自也可以随着时代的潮流而应用，唯其如何随方随时应用者，必须熟习戒律之后，方可灵活圆融，方可不违律制的原则。时代有新旧，律制的精神则是历久而常新的。不能泥古不化，也不能因噎废食，但此却是弘扬戒律的

一大暗礁！

以上五点，都是戒律不弘的主要因素，可是我们不能因为困难，因为障碍，便将弘扬戒律的任务停顿下来。有了困难，便应找出困难的原因所在，就该设法解决，当克服的克服，当疏导的疏导，以期群策群力，弘扬戒律。

六、培养学律的风气

要想今后的中国佛教，有稳定性，有组织性，有团结力，必须重视律制的推行；要想中国的僧团，有统一性，有制裁权，有活动力，必须推行律制的教育；要想佛教徒们，层层相因，彼此节制，保持身心的清洁，达于离欲之境，必须教育大家人人受戒学戒并且持戒。

弘扬戒律的工作，立基于大家受戒学戒与持戒之上。不先受戒，则不能学戒；若不学戒持戒，也就无戒可弘。所以佛制规定，新出家的比丘，最初五夏，必先依止学律；若不能够知解戒律的持犯轻重，便不得离师，便不许为人之师。

目前，要想学律，困难还是很多的，除了没有理想的道场供人学习，也没有充分的律书供人阅读，有许多的律疏律钞，多在藏经之中，未能把那些律书单印流通，要想借阅也不是太容易的事。

根据弘一大师的意见，认为能将他所编的《四分比丘戒本戒相表记》及道宣律师的《四分律含注戒本》与《四分律删补随肌羯磨》，一共三部书研究完毕，便可了知一个律学的大纲。

后记

佛陀住世，以佛为师；佛灭度后，以戒为师。作为佛教徒，不论在家出家，都必须受戒、学戒、持戒。以戒为师，才能自度度人，续佛慧命，弘法利生。为帮助初学佛者学习戒律、依戒修行，特根据台湾圣严法师所著《戒律学纲要》一书的有关章节，选编了《戒学讲座》，陆续发表在《法音》月刊（从1988年第5期开始，至1989年第7期截止），共十四讲，约10万字，相当原书的三分之一。在选编时，基本上保持了原著有关篇章的组织结构和行文风格，只有个别词句和内容有些调整。

《戒学讲座》陆续发表后，受到教界大德的普遍重视，许多读者还来信要求印成单行本，供佛教徒学习参考。中国佛教协会领导上非常重视读者的要求，决定将此书编入《法音文库》出版流通。

［Ｇｅｎｅｒａｌ　Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝戒学讲座
作者＝释圣
页数＝１２４
ＳＳ号＝１１３５３１１５
出版日期＝１９９４年０９月

封面
书名
版权
目录
代序　　人间佛教与戒为师
第一讲　　受戒、学戒与持戒
一、受戒
二、学戒
三、持戒
四、以戒为师
第二讲　　三宝及归依
一、为何要归依三宝
二、什么是归依三宝
第三讲　　五戒及其内容
一、什么是五戒
二、五戒的内容
三、五戒配三业十善
第四讲　　八关戒斋及其内容
一、绪说
二、什么是八关戒斋
三、为何要受八关戒斋
四、八关戒斋的内容
第五讲　　沙弥戒与沙弥的类别
一、何谓沙弥沙弥尼
二、沙弥十戒的内容
三、沙弥的等位与类别
第六讲　　式叉摩尼的种种
一、什么叫做式叉摩尼
二、式叉摩尼的年龄
三、什么是式叉摩尼法
四、悔罪法
第七讲　　比丘及比丘尼的起源
一、什么叫做比丘比丘尼
二、比丘比丘尼的出现

三、中国最早的比丘与比丘尼
第八讲　　僧尼戒的由来及种类
一、戒律的由来
二、比丘及比丘尼的身份是怎么完成的
第九讲　　比丘比丘尼戒的内容及其同异
一、止持与作持
二、比丘戒有多少
三、比丘戒与比丘尼戒的同异
第十讲　　羯磨法与忏悔法
一、什么是羯磨法
二、羯磨法有几种
三、忏悔法
第十一讲　　菩萨戒的内容与分别
一、何谓菩萨
二、何谓菩萨戒
三、菩萨戒的内容
四、菩萨戒的种类
五、菩萨戒的由来
第十二讲　　菩萨戒的授受与条件
一、最早的菩萨戒法
二、求受菩萨戒的条件
三、菩萨戒的师资问题
第十三讲　　受了菩萨戒之后
一、菩萨戒的持犯与得失
二、菩萨的悔过法
三、菩萨的说戒布萨
第十四讲　　戒律的传承与弘扬
一、为什么要有戒律
二、戒律的传流
三、律部传来中国的历史
四、戒律在中国的弘扬
五、弘扬戒律的困难
六、培养学律的风气
后记